

يَرْفَعُ الْخَمَامَةَ عَنْ أَحَادِيثِ الْعَامَّةِ

کوڑا کرکٹ (یعنی شبہات) کا دور کرنا احادیث عامہ سے

# احادیث عامہ

پر

## شبہات کا ازالہ

مُصَنَّف

حضرت مولانا محمد ذوالفقار نعیمی کلکٹالوی  
مدرس دارالعلوم فیض نعیم ہری پل لال مسجد پیل سانہ بھوجپور، مراد آباد (یو پی)

مکتبہ نعیمیہ دہلی



MAKTABA NAIMA



رَفَعُ الخَمَامَةِ عَنْ احَادِيثِ الْعَامَّةِ

کوڑا کرکٹ (یعنی شبہات) کا دور کرنا احادیث عامہ سے۔

# احادیثِ عمائد

پر

## شبہات کا ازالہ

مصنف

حضرت مولانا محمد ذوالفقار نعیمی کلکٹر الہی  
مدرس دارالعلوم فیض نعیم ہریال مسجد پیل سانہ بھوچور، مراد آباد (یو پی)

مکتبہ نعیمیہ دہلی



ناشر

جملہ حقوق بحق مصنف محفوظ

نام کتاب (عربی)

دفع الخمامة عن احادیث العمامة

نام کتاب (اردو)

احادیث عمامہ پر شبہات کا ازالہ

مصنف

علامہ محمد ذوالفقار خاں نعیمی ککرا الوی

ناشر

مکتبہ نعیمیہ ۴۳۳ میا محل جامع مسجد دہلی-۶

ترجمین

آرٹ کریئیشن (Art Creation) دہلی

سنہ اشاعت

مارچ ۲۰۰۸

صفحات

۹۶

قیمت

ملنے کے پتے

مولانا محمد ذوالفقار خاں نعیمی دارالعلوم فیض نعیم متصل لال مسجد، پیپل سائے بھوجپور (مراد آباد)

مولانا محمد ذوالفقار خاں نعیمی دفتر سہ ماہی جام شرافت محلہ بارہ دری قصبہ ککرا لہ ضلع بدایوں

مکتبہ اشرفیہ جامعہ نعیمیہ دیوان بازار مراد آباد یوپی

رضا بکڈ پو ۴۳۲ میا محل جامع مسجد دہلی-۶

جیلانی بکڈ پو ۵۳۲ میا محل جامع مسجد دہلی-۶

## فہرست مضامین

صفحہ	مضمون	نمبر شمار
۱	شرف انتساب	۱
۲	دعائے جلیل	۲
۳	تقریظ جلیل	۳
۴	تقریظ جمیل	۴
۵	میری بات	۵
۷	عمامہ کی ایک نماز بے عمامہ کی پچیس نمازوں کے برابر ہے	۶
۷	حدیث پر حافظ ابن حجر کا ریمارک اور اس پر اعلیٰ حضرت کا معارضہ	۷
۱۶	حدیث مذکور پر کئے گئے حافظ سخاوی کے ریمارک کا تجزیہ	۸
۲۱	متن حدیث پر استحالہ اور اس کا ازالہ	۹
۲۳	عمامہ کی فضیلت	۱۰
۲۳	اسناد حدیث پر کئے گئے ریمارک کا پوسٹ مارٹم	۱۱
۳۳	متن حدیث کے تجزیہ پر تبصرہ	۱۲
۳۶	عمامہ فرشتوں کی پہچان ہے	۱۳
۳۶	اسناد حدیث پر کئے گئے ریمارک کا پوسٹ مارٹم	۱۴



۴۱	متن حدیث کے تجزیہ پر تبصرہ	۱۵
۴۶	عمامہ ٹوپی کے ساتھ ہی سرکار کی اصل سنت ہے	۱۶
۵۰	متن حدیث پر پیش کردہ توجیہ کا تجزیہ	۱۷
۵۶	صحابہ کرام کے ٹوپی پہننے پر تبصرہ	۱۸
۵۸	صلیائے امت کی ٹوپوں پر تبصرہ	۱۹
۶۰	ایک غیر معمولی غلطی	۲۰
۶۰	فتاویٰ رضویہ کی عبارت پر ایک شبہ اور اس کا ازالہ	۲۱
۶۷	عمامہ کی دو رکعت بے عمامہ کی ستر رکعتوں سے بہتر ہے	۲۲
۶۷	عمامہ کی دو رکعت بے عمامہ کی	۲۳
۷۰	عمامہ کفر و ایمان کے مابین خط امتیاز ہے	۲۴
۷۳	متن حدیث پر تجزیہ کا تصفیہ	۲۵
۷۷	عمامہ سے حلم بڑھتا ہے	۲۶
۸۰	عمامے مسلمانوں کے تاج اور ان کی نشانی ہیں	۲۷
۸۱	متن حدیث کے تجزیہ کا تصفیہ	۲۸
۸۳	احادیث ضعیفہ سے ثبوت استحباب	۲۹
۸۸	کتب فقہ سے عمامہ کا استحباب	۳۰
۸۹	اعلیٰ حضرت پر کی گئی مضمحلہ تنقید کا بالا ستیعاب جائزہ	۳۱

## ﴿شرف انتساب﴾

میں اپنی اس کتاب کو ایسی ذات کی طرف منسوب کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں جس کی نوک قلم سے نکلے ہوئے کو اکب و درر سے اکتساب فیض کر کے نہ جانے کتنے محدث کہلائے اور کتنے ہی فقیہ۔ اس کی ہر بات قرآن و حدیث کا آئینہ دار تھی۔ وہ نبی محترم کے عظیم معجزوں میں سے ایک معجزہ تھا۔ بڑے بڑے جس کی بارگاہ سے استفادہ کیا کرتے تھے۔ اس کے اعداء بھی اس کے علم کے معترف تھے۔ جس کا مشن سرکاری سنتوں کا احیاء اور ان پر عمل کرنا اور کرانا تھا۔ عمامہ کی سنت پر بھی اس کا قلم جولانیاں دکھاتا ہوا نظر آیا۔ اور عمامہ کی سنیت کے اثبات میں متعدد حدیثوں کو یکجا کر کے اور اس پر مدلل کلام فرما کر ہم جیسے کم علم طالبوں کے لئے راہ ہموار کر کے ہم پر احسان عظیم فرمایا۔ دنیا سے یکتائے روزگار، فرید عصر، غواص بحار العلوم، کشاف و تائق المنطوق والمفہوم، حاجی بدعت، حامی شریعت، کاشف اسرار حقیقت، اعلیٰ حضرت عظیم البرکت مجدد دین و ملت الشاہ امام احمد رضا خان علیہ الرحمۃ والرضوان کے نام سے یاد کرتی ہے۔ دعا ہے اللہ آپ کا فیض ہم پر ہمیشہ جاری رکھے۔ ساتھ ہی ساتھ اپنی اس حقیر کاوش کا انتساب ”بدر کامل، عالم و عامل، قبیح السنۃ والمسائل، نبی و عشاقان نبی کی طرف مائل، اعداء مصطفیٰ کے لئے زہر ہلاہل، مفسر قرآن و محدث باحادیث الاحکام والفہمائیل، جامع الصفات الحسنیہ والخصائل، یعنی فخر الامثال، صدر الافاضل، حضرت علامہ مولانا مفتی سید محمد نعیم الدین مراد آبادی علیہ الرحمۃ والرضوان“ کی ذات کی جانب کر رہا ہوں جس کے خون جگر سے سینچے ہوئے چمنستان علم یعنی (جامعہ نعیمیہ) کے مشکبویگلوں (اساتذہ کرام) سے فقیر نے خوشہ چینی کا شرف حاصل کیا ہے۔ اور اس مقام تک پہنچا ہے دعا ہے اللہ تعالیٰ اس گلستاں اور اس کے باغبان کا فیض ہم پر ہمیشہ جاری رکھے۔ آمین بوسیلة النبی الکریم علیہ التحیۃ والتسلیم۔

ع گرقبول افتدزہ ہے عز و شرف

فقط سگ دربار غوث و رضا و شرافت

محمد ذوالفقار نعیمی غفرلہ

خادم التد ریس دارالعلوم فیض نعیم متصل لال مسجد

پیشل سانہ بھوجپور مراد آباد۔ ☆☆☆☆ ۷ صفر المظفر ۱۴۲۹ھ بروز جمعہ



## ﴿دعائے جلیل﴾

جامع معقول و منقول حضرت علامہ و مولانا مفتی شبیر حسن الرضوی

شیخ الحدیث جامعہ روناہی فیض آباد

باسمہ تعالیٰ

نحمدہ و نصلی علی حبیبہ الکریم

اما بعد: پیش نظر کتاب ”دفع الخمامة عن احاديث

العمامة“ عزیز گرامی مولانا محمد ذوالفقار سلمہ المولیٰ الغفار کی کاوش کا ثمرہ ہے عزیز موصوف نے عمامہ شریف کی سنیت کو دلائل و براہین کے ساتھ ثابت کیا ہے اور شکوک و شبہات کو دفع کرنے کی کوشش کیا ہے اس میں شک نہیں کہ عمامہ شریف کا استعمال ہمارے حضور رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت لازمہ دائمہ رہی ہے اگر کبھی ترک بھی فرمایا ہو تو امت مسلمہ کی آسانی کے لئے تاکہ امت مسلمہ کے لئے اس کا استعمال واجب و لازم نہ ہو جائے کہ اس کے ترک سے امت مسلمہ گنہگار ہو کیوں کہ کسی فعل پر رسول پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے مداومت فرمانے سے وہ فعل واجب و لازم ہو جاتا ہے مولیٰ تعالیٰ عزیزی موصوف کی عمر میں برکتیں عطا فرمائے مزید دارین کی سعادتوں سے سرفراز فرمائے اور ترقیوں سے ہمکنار فرمائے۔

آمین بجاہ حبیبہ الکریم صلی المولیٰ تعالیٰ علیہ وسلم

فقط دعا گو شبیر حسن رضوی غفرلہ القدیر القوی

خادم الجامعة الاسلامیہ روناہی فیض آباد

## ☆..... تقریظ جلیل.....☆

ماہر علم و فن حضرت علامہ و مولانا مفتی محمد ایوب خان صاحب قبلہ شیخ الحدیث جامعہ نعیمیہ مراد آباد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلیٰ وسلم علی حبیبہ الکریم

امام اہلسنت اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی قدس سرہ العزیز کی تحقیق ان موتیوں کی طرح ہے جو سمندر میں غواصی کے بعد نکالے گئے ہوں ان کی تصنیفات مبارکہ فتاویٰ رضویہ ہوں یا یا شروع و حواشی اشعار، فقہ و رسائل جلیلہ مذکورہ دعویٰ پر شاہد عدل ہیں۔ تالیف میں مخاطب کا لحاظ خواص کے لئے خاص انداز اور عوام کے لئے ایسے جملے جن سے مسائل کی روشنی دلوں کو روشن کر دے۔ ہر ہوشمند شخص عالم ہو یا جاہل اگر ان امعان نظر اور حسن تامل سے انکا مطالعہ کرے تو یہ کہنے پر مجبور ہوتا ہے کہ اللہ عز و جل نے اصابت کو ان کی تحریرات میں مضمر فرمایا ہے جیسا کہ شیخ الاسلام حضرت عبدالرحمن بن عمر و اوزاعی علیہ الرحمۃ والرضوان نے آقائے نعمت حضرت امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کتاب عظیم ضخیم سیر کبیرہ دیکھنے کے بعد فرمایا ”لو لا ما ضمنہ من الاحادیث لقلت انه يضع العلم وان الله تعالى عين جهة اصابة الجواب في رايه صدق الله العظيم وفوق كل ذي علم عليم“ یہی وجہ ہے کہ ان کے زمانہ مبارکہ کے مشائخ اعلام حضرات سادات کرام ہوں یا دیگر مقربان بارگاہ خیر الانام علیہ علی الہ الصلوٰۃ والسلام بھی کے لئے اعلیٰ حضرت کی ذات مقدسہ مفتخر بنی جیسا کہ ان کے کلمات مبارکہ سے عیاں ہے۔ انہی تحقیقات میں سے مسئلہ عمامہ کی تحقیق بھی ہے جس کے امتحان پر عرفاء، فقہاء سبھی متفق ہیں جسپر اشکال پیش کرنے والے کا تحقیقی جواب فاضل گرامی مولانا محمد ذوالفقار احمد نعیمی نے لکھا ہے اس کا بہت حصہ پڑھ کر سنایا ان کی اس تحقیق پر دل باغ باغ ہو گیا۔ دعا ہے کہ مولیٰ تبارک و تعالیٰ بظیل حبیبہ الاعلیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام الاولیٰ ہمیں اپنے اسلاف کی تحقیق پر قائم رکھے اور فاضل عزیز کی عمر اور علم و عمل میں برکتیں عطا فرمائے آمین بجاہ حبیبہ الکریم علیہ علی الہ الصلوٰۃ والسلام

فقیر محمد ایوب نعیمی غفرلہ خادم جامعہ نعیمیہ مراد آباد

۳/ صفر ۱۴۳۹ھ



## تقریظ جمیل

البحر الزاخر من المعقول حضرت علامہ ہاشم صاحب قبلہ  
پروفیسر معقولات جامعہ نعیمیہ مراد آباد،  
نحمدہ ونصلی علی حبیبہ الکریم

پیش نظر تالیف ”دفع الخمامة عن احاديث العمامة“ فاضل جلیل عالم نبیل  
عزیر گرامی منزلت مولانا محمد ذوالفقار علی نعیمی زید مجدہ کی محققانہ علمی سعی اور فاضلانہ فکری کاوش کا بہترین مرقع  
ہے جو عمامة اور ٹوپی کی شرعی حیثیت نامی کسی کتابچہ کا جواب ہے۔ عمامة کی فضیلت کو سنت متواترہ و متواترہ ثابت  
کرنے کے سلسلے میں محافظ ناموس رسالت مجدد دین و ملت حضور اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی علیہ الرحمۃ  
والرضوان کی پیش کردہ احادیث کی روشنی میں موصوف نے اپنے مدعا کو جس مدلل و مبرہن انداز میں ثابت  
کرنے کی سعی جمیل کی ہے اس سے آپ بالغ نظری وسعت مطالعہ اور فکری جولانیوں کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے  
دعا ہے مولیٰ تعالیٰ آپ کی اس محنت و کاوش کو بیشمار کامیابیوں سے ہمکنار فرمائے اور اسی طرح خدمت دین متین  
کرتے رہنے کی توفیق مزید عطا فرمائے۔

آمین بجاہ سید المرسلین علیہ التحیۃ والتسلیم

احقر محمد ہاشم نعیمی

خادم جامعہ نعیمیہ مراد آباد

۷۸۶/۹۱۷

## ﴿میری بات﴾

آج سے تقریباً ڈیڑھ سال قبل ایک درزی کی دوکان پر جانے کا اتفاق ہوا اچانک میری نگاہ اس دوکان کی ایک الماری میں پڑی جس میں کچھ کتابیں رکھیں الماری کی زینت میں اضافہ کر رہی تھیں جب میں الماری کے قریب ہوا تو بے ساختہ میرا ہاتھ ایک ایسی کتاب پر پڑا جس کا ٹائٹل خوبصورت و دلکش تھا کتاب کا نام تھا ”عمامہ اور ٹوپی کی شرعی حیثیت“ مصنف کا نام لکھا ہوا تھا ”مولانا ارشد جمال اشرفی استاذ جامع اشرف درگاہ کچھوچھ شریف امبیڈکر نگر (یوپی)“ جب کتاب کے اندرونی اوراق کی زیارت کی تو بادی النظر میں ایسا محسوس ہوا کہ واقعی کتاب لائق مطالعہ ہے۔ کتاب کی قیمت دوکاندار کو ادا کر کے وہ کتاب مدرسہ میں لے آیا اور اس کا مطالعہ شروع کیا اور کتاب پوری پڑھ ڈالی۔ کتاب پڑھنے کے بعد میں نے جو نتیجہ اخذ کیا وہ یہ کہ ”عمامہ اور ٹوپی مستوی العمل ہیں اور عمامہ کی فضیلت اور اس کے استحباب پر دلالت کرنے والی تمام احادیث موضوع و باطل ناقابل عمل ہیں۔ مذکورہ کتاب کے اس فیصلہ سے ذہن میں یہ شبہ پیدا ہوا کہ اگر واقعی ایسا ہے تو پھر ہمارے اسلاف نے اس کے استحباب پر زور کیوں دیا۔ اور آج بھی تمام مفتیان کرام اس کی فضیلت کے قائل اور اس کے استحباب کے معترف کیوں ہیں کیوں علماء اس کی فضیلت جا بجا بیان کرتے ہیں؟ کیا تمام اہل علم حضرات گذشتہ و موجودہ سے تسامح کا صدور ہوا ہے یا پھر مذکورۃ الصدر کتاب کے مصنف فاضل محترم مولانا ارشد جمال اشرفی سے احادیث سمجھنے میں خطا واقع ہوئی؟ اسی پس و پیش میں چند مہینے گزر گئے۔ بہت سوچ سمجھنے کے بعد میں نے یہ فیصلہ کیا کہ کیوں نہ عمامہ سے متعلق فقہاء و محدثین کی مصنفات کا مطالعہ کیا جائے۔ میں نے اس عنوان سے متعلق کتابوں کا مطالعہ شروع کیا خصوصاً فتاویٰ رضویہ کا۔ مطالعہ سے پتہ چلا کہ موصوف محترم نے اعلیٰ حضرت کی بیان کردہ وہ حدیثیں جو فضیلت عمامہ سے متعلق ہیں صرف ان احادیث کے رد میں اس کتاب کا اہتمام کیا ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ جو حدیثیں اعلیٰ حضرت نے بیان کی ہیں وہ فضیلت تو درکنار عمل کے بھی لائق نہیں ہیں۔ اور احادیث سے قطع نظر ناقل احادیث یعنی اعلیٰ حضرت پر بھی مضمندانہ میں تنقید کی ہے بایں طور کہ ان پر ”علم حدیث و اصول حدیث اور تاریخ و سیر کے معاملات پوشیدہ رہ گئے تھے۔“ میں نے اپنے اساتذہ اور دیگر کرم فرما علماء کی جانب رجوع کیا اور ان سے اس کتاب کے جواب میں ایک کتاب لکھنے کی اجازت چاہی۔ میرے کرم فرماؤں نے مجھے اجازت مرحمت فرمائی۔ اس کے بعد میں نے پھر اس کتاب کا تنقیدی مطالعہ شروع کیا۔ اور اس کے جواب میں چند اوراق قلم بند کئے۔ ساتھ ہی



ساتھ انصاف کا دامن بھی ہاتھوں میں مضبوطی سے پکڑ لیا کہ کہیں علم کے ساتھ خیانت واقع نہ ہو جائے۔ اور اکثر میں نے اس بات کا اہتمام کیا ہے کہ ہر سوال کا جواب اعلیٰ حضرت کے قلم سے نکلے ہوئے جو اہر پاروں سے دوں۔ کیوں کہ موصوف نے اپنی پوری کتاب میں فتاویٰ رضویہ کے چند اوراق کا ہی رد کیا ہے۔ المختصر میں نے اپنی اس کتاب میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ عمامہ کی فضیلت میں وارد شدہ احادیث مجموعی اعتبار سے قابل قبول و لائق عمل ہیں ان پر موضوع، شدید الضعف، ناقابل عمل کا حکم لگانا صحیح نہیں۔ آخر میں میں اپنے ان تمام کرم فرما حضرات کا شکر گزار ہوں جن کی معاونت اور دعاؤں اور مفید مشوروں نے میرے حوصلوں کو جلا بخشی اور مجھے اس مقام تک پہنچنے میں سہارا عطا فرمایا خصوصاً جامع معقول و منقول حضرت علامہ و مولانا مفتی شبیر حسن الرضوی شیخ الحدیث جامعہ رونابی، البحر الزاخر من المعقول حضرت علامہ ہاشم صاحب قبلہ پروفیسر معقولات جامعہ نعیمیہ مراد آباد، ماہر علم و فن حضرت علامہ و مولانا مفتی محمد ایوب خان صاحب قبلہ شیخ الحدیث جامعہ نعیمیہ مراد آباد، علامۃ العصر حضرت علامہ و مولانا مفتی ممتاز احمد صاحب قبلہ، پیکر علم و عمل حضرت علامہ و مولانا مفتی سلیمان صاحب قبلہ، فاضل جلیل مولانا اسید الحق محمد عاصم صاحب قادری۔ حضرت مولانا سلمان رضا صاحب ازہری۔ مولانا محمد فہیم احمد ثقلینی ازہری۔ وغیرہم۔

میں نے اپنی کتاب کو بے جا تنقیدوں سے محفوظ رکھا ہے پھر بھی اگر کہیں کوئی غلط تنقید یا کوئی غیر معقول بات نظر آئے تو اہل علم حضرات سے درخواست ہے کہ درگزر فرما کر اصلاح فرمائیں۔ یہ کتاب صرف علمی اختلاف پر مبنی ہے اسے ذاتی اختلاف پر محمول نہ کیا جائے۔ کیوں کہ ذاتی اختلاف سے سوائے نقصان کے کچھ ہاتھ نہیں آتا برخلاف علمی اختلاف کے کہ وہ تو ہمارا ورثہ ہے جو اسلاف سے ہمیں ملا ہے، علمی اختلاف چمن علم کی زیب و زینت میں چار چاند لگا دیا کرتا ہے۔ بشرطیکہ ذاتی خلش اس میں مضمر نہ ہو۔ بقول شاعر۔

گلہائے رنگ رنگ سے ہے رونق بہار

اے ذوق اس چمن کو ہے زیب اختلاف سے

عبید سیہ کار محمد ذوالفقار

نعیمی غفرلہ الغفار

## عمامہ کی ایک نماز بے عمامہ کی پچیس نمازوں کے برابر ہے

”عن عبد الله ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: صلوٰۃ تطوع او فريضة بعمامة تعدل خمساً وعشرين صلاةً بلا عمامة وجمعة بعمامة تعدل سبعین جمعةً بلا عمامة“۔

(حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا ”ایک نماز نفل ہو یا فرض عمامہ کے ساتھ بے عمامہ کی پچیس نمازوں کے برابر ہے اور ایک جمعہ عمامہ کے ساتھ ستر جمعہ بے عمامہ کے برابر ہے“) [الجامع الصغیر للسیوطی ۱/۳۱۴، جامع الاحادیث ۱/۶۴۴] حدیث مذکور کو دہلیمی نے اپنی مسند ابن عساکر نے ”تاریخ دمشق“ اور ابن نجار نے تاریخ بغداد میں بطریق عدیدہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کیا۔

﴿حدیث پر حافظ ابن حجر کاریمارک اور اس پر اعلیٰ حضرت کا معارضہ﴾

مذکورہ حدیث کی بابت علامہ ابن حجر عسقلانی رقمطراز ہیں

”و اور دله ابن النجار فی ترجمۃ العباس بن الحسن بن محمد بن دلشاد حدیثاً منکر ابل موضوعاً..... الخ“

(ابن نجار کی روایت کردہ یہ حدیث منکر بلکہ موضوع ہے) [لسان المیزان ۳/۶۹۵]

علامہ نے اس حدیث کے موضوع ہونے کی کوئی بھی علت بیان نہیں فرمائی بلکہ سند میں جہالت ہے کو بیان فرمایا ہے جس سے سمجھ میں تو یہ آتا ہے کہ علامہ نے اس حدیث کی علت وضع اسی کو قرار دیا ہے لیکن یہ ان کی شان علم کے خلاف ہے۔ سند حدیث سے متعلق لسان المیزان میں یوں رطب اللسان ہیں ”ولم ار للعباس بن کثیر فی الغربال ابن یونس ولا فی ذیلہ لابن اللطحان ذکرأ واما ابو بشر بن میمون الراوی الحدیث المذكور عن سالم هو البصری المخرج له فی الصحیحین وذاك ینکفی ابایحیی ولا ادری ممن الأفة وباللہ المستعان“ (میں نے عباس بن کثیر کا ذکر نہ تو ابن یونس کی کتاب ”الغرباء“ میں پایا اور نہ ابن طحان کی کتاب ذیل



”الغرائب“ میں۔ اور نہ ابو بشر بن یسار کو ابو احمد نے اپنی کتاب ”الکفی“ میں ذکر کیا اور میں محمد بن مہدی مروزی کو نہیں پہچانتا ہوں اور نہ ہی سالم سے حدیث مذکور کی روایت کرنے والے راوی کو میں پہچانتا ہوں یہ وہ بھری راوی نہیں جن کی روایتیں صحیحین میں موجود ہیں۔ کیونکہ اسکی کثیت ابو یحییٰ ہے اور میں نہیں جانتا کہ یہ کہاں کی آفت ہے) [لسان المیزان ۳/۶۹۶، فتاویٰ رضویہ ۳/۷۹]

اعلیٰ حضرت علامہ ابن حجر کی جانب سے حدیث پر کئے گئے ریمارک کا جواب دیتے ہوئے قلم طراز ہیں ”اقول رحمه الله الحافظ من اين ياتي به الوضع وليس فيه ما يحيله عقل ولا شرع ولا في سنده وضاع ولا كذاب ولا متهم ومجرد جهل الراوي لا يقتضي بالسقوط حتى لا يصلح للتمسك به في الفضائل فضلاً عن الوضع ولما ورد الحافظ ابو الفرج ابن الجوزي حديث قرعة بن سويد عن عاصم بن مخلد عن ابي الاشعث الصنعاني عن شداد بن اوس رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرض بيت شعر بعد العشاء الآخرة لم تقبل له صلاة تلك الليلة في الموضاعات واعله بان عاصم في عداد المجبولين وقرعة قال احمد مضطرب الحديث وقال ابن حبان كان كثير الخطاء فاحش الوهم فلما كثر ذلك في روايته سقط الاحتجاج به اه قال الحافظ نفسه في القول المسدد ليس في شيء من هذا ما يقتضي على هذا الحديث بالوضع الخ“ ولما حكم ابن الجوزي على حديث ابي عقال عن انس بن مالك رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم العسقلان احد العروسين يبعث منها يوم القيامة سبعون الفا لا حساب عليهم ويبعث منها خمسون الفاشهداء وفود الى الله عز وجل وبها صفوف الشهداء رؤسهم مقطعة في ايديهم تنج اوداجهم وما يقولون ربنا واتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيمة انك لا تخلف الميعاد فيقول صدق عبيدي اغسلوهم بنهر البيضة فيخرجون منها نقاة بيضا فيسرجون في الجنة حيث شاءوا“ بالوضع محتج بان بان جميع طرقه تدور على ابي عقال واسمه هلال بن زيد يسار قال ابن حبان

یروی عن انس اشياء موضوعة ماحدث بها انس قط لايجوز الاحتجاج به بحال اه وقال الذهبي في الميزان باطل قال الحافظ نفسه فيه وهو في فضائل الاعمال والتحريض على الرباط في سبيل الله وليس فيه ما يحيله الشرع ولا العقل فالحكم عليه بالبطلان بمجرد كونه من رواية ابي عقال لا يتجده وطريقة الامام احمد معروفة في التسامح في رواية احاديث الفضائل دون احاديث الاحكام

یعنی اللہ تعالیٰ حافظ پر رحم فرمائے انہوں نے حدیث مذکور کو موضوع کیسے قرار دے دیا جبکہ اس روایت میں نہ کوئی ایسی چیز ہے جسے عقل و شرع بحال جانے اور نہ ہی اس کی سند میں کوئی وضاع و کذاب اور متهم ہے۔ محض راوی کے مجہول ہونے سے اس حدیث کو چھوڑنے کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کہ فضائل میں قابل استدلال ہی نہ رہے بلکہ اس طرح کی روایات میں تو حافظ ابن حجر نے القول المسد میں بحث کی ہے اور ان کی موضوعیت سے انکار کیا ہے ”حدیث من قرض بیت شعر بعد العشاء الآخرة لم تقبل له صلاة تلك الليلة“

سرکار نے فرمایا (جس نے عشاء کے بعد شعر کا ایک بیت پڑھا اس کی اس رات کی نماز قبول نہ ہوگی) کو حافظ ابوالفرج ابن الجوزی نے موضوعات میں موضوع قرار دیا ہے علت یہ بیان کی کہ اس حدیث کی سند میں راوی قزعة بن سوید مجہول ہے امام احمد نے کہا یہ مضطرب الحدیث ہے ابن حبان نے کہا یہ کثیر الخطا اور فاحش الوہم ہے آخر میں ابن جوزی نے کہا جب اس کی روایت میں علتیں اس قدر کثیر ہو گئیں تو اس کی روایت سے استدلال ساقط ہو گیا۔ باوجودیکہ امام الشان نے القول المسد میں فرمایا ”لیس فی شئی مما ذکرہ ابو الفرج ما یقتضی الوضع“ [ص ۳۰] یہ علتیں جو ابوالفرج نے ذکر کیں ان میں ایک بھی موضوعیت کی مقتضی نہیں۔ نیز ابن جوزی نے موضوعات میں یہ حدیث بھی ذکر کی کہ حضر رسیدہ رحمہ اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”عسقلان ان خوش نصیب شہروں میں سے ایک ہے جن سے روز قیامت ستر ہزار ایسے افراد اٹھائے جائیں گے جن کا حساب نہیں ہوگا اور اس میں پچاس ہزار شہداء اٹھائے جائیں گے جو وفد کی صورت میں صف بستہ اپنے رب کے حضور حاضر ہوں گے حالانکہ ان کے سر کٹے ہوئے ہاتھوں میں ہو گئے اور ان کی اس رگ سے خون بہہ رہا ہوگا جو بوقت ذبح کاٹی جاتی ہے اللہ تعالیٰ کے حضور عرض کریں گے اے ہمارے رب ہمیں وہ چیز عطا فرما جس کا تو نے اپنے رسولوں کے ذریعہ ہم سے وعدہ فرمایا ہے ہمیں روز قیامت ذلت سے



محفوظ فرما۔ بلاشبہ تو وعدہ کا خلاف نہیں کرتا مولیٰ ارشاد فرمائے گا میرے بندوں نے سچ کہا ان کو سفید نہر میں غوطہ دو۔ تو وہ اس نہر سے صاف و شفاف چمکدار ہو کر نکلیں گے اور جنت میں حسب خواہش چلے جائیں گے اور وہاں کی نعمتوں سے مستفید ہوں گے۔“

ابن جوزی نے حدیث مذکور کے موضوع ہونے کی یہ وجہ بتائی کہ اس کی تمام سندوں کا مرکز ابو عقال ہے جن کا نام ہلال بن زید بن یسار ہے ابن حبان نے کہا یہ حضرت انس سے ایسی روایات موضوعہ نقل کرتا ہے جو حضرت انس نے بالکل بیان نہیں کیں۔ امام ذہبی نے میزان میں باطل کہا اور خود ابن حجر نے اسے متروک بتایا۔ ان مذکورہ طعنوں کے باوجود بھی حافظ ابن حجر نے یہ کہہ کر اس کی موضوعیت سے انکار کر دیا کہ ”هَذَا الْحَدِيثُ فِي فَضَائِلِ الْأَعْمَالِ وَالتَّحْرِيصِ عَلَى الرِّبَاطِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَيْسَ فِيهِ مَا يَحِيلُهُ الشَّرْعُ وَلَا الْعَقْلُ فَالْحُكْمُ عَلَيْهِ بِالْبَطْلَانِ بِمَجْرَدِ كَوْنِهِ مِنْ رِوَايَةِ أَبِي عَقَالٍ لَا يَتَجَهُّ وَطَرِيقَةُ الْأَمَامِ أَحْمَدَ مَعْرُوفَةً فِي التَّسَامُحِ فِي رِوَايَةِ أَحَادِيثِ الْفَضَائِلِ دُونَ أَحَادِيثِ الْأَحْكَامِ“ [القول المسدود جلد ۱ صفحہ ۲۷]

(یعنی یہ حدیث فضائل اعمال سے متعلق ہے اس میں اللہ کی راہ میں جہاد کی ترغیب اور شوق دلایا گیا ہے اس حدیث میں کوئی ایسی بات نہیں جسے عقل و شرع محال جانے لہذا محض راوی ابو عقال کی بنیاد پر اسے باطل قرار دینا قابل حجت نہیں حالانکہ امام احمد کا طریقہ مشہور ہے کہ وہ احادیث فضائل اعمال میں تسامح سے کام لیتے ہیں برخلاف احکام کے۔)

اعلیٰ حضرت حافظ ابن حجر سے ان نصوص کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”فليت شعري لم لا يقال مثل هذا في حديث العمامة مع انه ايضا في فضائل الاعمال والتحريض على التأديب في حضرة الله وليس فيه ما يحيله الشرع ولا العقل بل ولا فيه احد رمى بروايته الموضوعات كابي عقال فكيف يتجه الحكم عليه بالبطلان بل الوضع بمجرد كون بعض رواية ممن لم يعرفهم الحافظ اولم يذكرهم فلان و فلان علا ان مهدى بن ميمون عندي وهم من بعض رواة ابن النجار لان عيسى بن يونس عن ابي نعيم وسفين بن زياد عند الديلمي انما يرويان عن العباس عن يزيد عن ميمون بن مهران كما تقدم وميمون هو ايوب الجزري الرقي ثقة فقيه من رجال مسلم والاربعة

كما قاله الحافظ في التقریب

(یعنی جو طریقہ حافظ ابن حجر نے مذکورہ احادیث میں اختیار کیا وہ عمامہ والی احادیث میں کیوں نہیں اختیار فرمایا؟ حالانکہ یہ حدیث بھی فضائل اعمال سے متعلق ہے اور اس کے ذریعہ بارگاہ الہی کے ادب پر شوق دلایا گیا ہے اور اس میں کوئی ایسی بات نہیں جسے عقل و شرع محال جانے بلکہ اس میں کوئی راوی بھی ایسا نہیں جسے ایضاً محال کی طرح موضوعات کا راوی قرار دیا گیا ہو تو اس روایت پر بطلان بلکہ موضوع ہونے کا حکم محض اس بنا پر کہ حافظ اثنی عشر بعض راویوں کو نہیں جانتے یا فلاں فلاں نے اپنی کتابوں میں انہیں ذکر نہیں کیا کیسے درست ہو سکتا ہے۔ اور فرماتے ہیں علاوہ ازیں میرے نزدیک ابن النجار کے بعض رواۃ میں سے مہدی بن میمون کے بارے میں وہیم ہے یہاں راوی میمون بن مہران ہیں۔ سند اس طرح ہے ”ابو نعیم کے نزدیک عیسیٰ بن یونس اور دہلی کے نزدیک سفیان بن زیاد دونوں نے عباس سے انہوں نے یزید بن ابی حبیب سے انہوں نے میمون بن مہران سے روایت کیا ہے اور میمون سے مراد ابو ایوب جزری رقی ہیں جو نہایت ثقہ فقیہ ہیں مسلم اور چاروں سنن کے رجال سے ہیں جیسا کہ خود حافظ نے تقریب میں کہا..... الخ)“

[فتاویٰ رضویہ ج ۳ ص ۷۹، ۸۰]

فقیر لکھتا ہے کہ عقل گر سلیم ہو تو ان نصوص و نقول کے علاوہ وہ خود بھی گواہ کافی کہ مذکورۃ الصدر حدیث میں صرف جہالت ہے اور جہالت کی بنیاد پر حدیث کو موضوع و باطل نہیں کہا جاسکتا۔ لیکن اس کے برخلاف موصوف حافظ ابن حجر کے قول کا خلاصہ کرتے ہوئے بلکہ یہ کہہ لیا جائے کہ حدیث کے موضوع ہونے کی علت بیان کرتے ہوئے قلم طراز ہیں ”اس حدیث کی اسناد میں مجہول راویوں کی بھیڑ اکٹھا ہے اور کچھ پتہ نہیں چلتا کہ وہ کیسے راوی ہیں؟ چنانچہ ابن حجر نے صاف لفظوں میں اس حدیث کو موضوع قرار دیا ہے۔ [عمامہ اور ٹوپی کی شرعی حیثیت ص ۱۳]

موصوف کی مذکورہ عبارت جو صراحتاً اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ موصوف کے نزدیک اس حدیث کی علت وضع جہالت ہے موصوف کی غلت پسندی یا پھر کتب اصول حدیث سے عدم واقفیت کا ثمرہ ہے کیوں کہ کتب اصول حدیث میں جا بجا یہ صراحت موجود کہ جہالت رواۃ مستلزم وضع نہیں۔ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں ”کسی حدیث کی سند میں راوی کا مجہول ہونا اگر اثر کرتا ہے تو صرف اس قدر کہ اسے ضعیف کہا جائے نہ کہ باطل۔ موضوع بلکہ علماء کو اس میں اختلاف ہے کہ جہالت سرے سے وجوہ طعن سے بھی ہے یا نہیں یہ کوئی نہیں



کہتا کہ جس حدیث کا راوی مجہول ہو خواہی باطل و مجہول ہو بعض متشددین نے اگر دعویٰ سے قاصر دلیل ذکر بھی کی علماء نے فوراً رد و ابطال فرمادیا کہ جہالت کو وضع سے کیا علاقہ۔ مولانا علی قاری رسالہ فضائل نصف شعبان میں فرماتے ہیں ”جہالة بعض الرواة لا تقتضي كون الحديث موضوعاً وكذا نكارة الالفاظ فينبغي ان يحكم عليه بانه ضعيف ثم يعمل بالضعيف في فضائل الاعمال“ (یعنی بعض راویوں کا مجہول یا الفاظ کا بے قاعدہ ہونا یہ نہیں چاہتا کہ حدیث موضوع ہو ہاں ضعیف کہو پھر فضائل اعمال میں ضعیف پر عمل کیا جاتا ہے۔) مرقاة شرح مشکوٰۃ میں امام ابن حجر مکی سے نقل فرمایا ”فيه راو مجہول ولا يضره لانه من احاديث الفضائل“ (اس میں ایک راوی مجہول ہے اور کچھ نقصان نہیں کہ یہ حدیث تو فضائل کی ہے۔)

امام بدرالدین زرکشی پھر امام محقق جلال الدین سیوطی آلای مصنوعہ میں فرماتے ہیں ”لو ثبت جہالته لم يلزم ان يكون الحديث موضوعاً ما لم يكن في اسناده من يتهم بالوضع“ (یعنی راوی کی جہالت ثابت بھی ہو تب بھی حدیث کا موضوع ہونا لازم نہیں جب تک اس سند میں کوئی راوی وضع حدیث سے متہم نہ ہو۔) بعد سطور... علامہ زرقانی شرح مواہب میں فرماتے ہیں ”قال السهيلي في اسناده مجاهيل وهو يفيد ضعفه فقط“

[فتاویٰ رضویہ ج ۲ ص ۴۳۶، ۴۳۷]

خلاصہ یہ کہ سند میں متعدد مجہولوں کا ہونا حدیث میں صرف ضعف کا مقتضی ہے اور صرف ضعیف کا مرتبہ حدیث موضوع و منکر وغیرہ سے احسن و اعلیٰ ہوتا ہے۔ خود موصوف بھی تو اسی کے معترف ہیں کہ جہالت کو وضع سے کچھ علاقہ نہیں۔ لکھتے ہیں ”مذکورہ حدیث کے سلسلہ اسناد میں نہ تو کوئی جھوٹا راوی ہے اور نہ ہی کوئی ایسا راوی ہے جس پر جھوٹ کی تہمت ہو بلکہ عام طور پر اس کے راوی مجہول ہیں اور راویوں کی جہالت کی بنیاد پر حدیث کو موضوع قرار نہیں دیا جاتا۔ [عمامہ اور..... ص ۱۳]

موصوف آگے چل کے لکھتے ہیں ”عین ممکن ہے کہ حافظ ابن حجر عسقلانی کو اس حدیث کے بعض راویوں کے وضاع و کذاب ہونے کا اشارہ مل گیا ہو“ تو فقیر لکھتا ہے کہ موصوف کا احتمال امکان اندھیرے میں تیر چلانے کے مترادف ہے کیوں کہ کسی حدیث کو موضوع کہنے میں صرف اشارہ کافی نہیں ہوتا ہے بلکہ غن غالب کے طور پر مندرج ذیل امور میں سے کوئی ایک امر درکار ہوتا ہے جنہیں محدثین نے وضع کیا ہے۔ اعلیٰ حضرت نے ان امور کا احاطہ بالتفصیل فتاویٰ رضویہ میں اس طرح کیا ہے فرماتے ہیں ”موضوعیت یوں ثابت



ہوتی ہے کہ اس روایت کا مضمون قرآن عظیم یا سنت متواترہ یا اجماع قطعی قطعیات الدلالة یا عقل صریح یا حسن صحیح یا تاریخ یقینی کے ایسا مخالف ہو کہ احتمال تاویل و تطبیق نہ رہے، یا معنی شنیع و قبیح ہوں جن کا صدور حضور پر نور صلوٰۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے معقول نہ ہو جیسے معاذ اللہ کسی فساد یا ظلم یا عبث یا سنہ یا مدح یا بطل یا ذم حق پر مشتمل ہونا، یا ایک جماعت جس کا عدد حد تو اتر کو پہنچے اور ان میں احتمال کذب یا ایک دوسرے کی تقلید کا نہ رہے اس کے کذب و بطلان پر گواہی مستند الی الحسن دے، یا خبر کسی ایسے امر کی ہو کہ اگر واقع ہوتا تو اس کی نقل و خبر مشہور و مستفیض ہو جاتی مگر اس روایت کے سوا اس کا کہیں پتہ نہیں، یا کسی حقیر فعل کی مدحت اور اس پر وعدہ و بشارت یا صغیر امر کی مذمت اور اس پر وعید و تہدید میں ایسے لمبے چوڑے مبالغے ہوں جنہیں کلام معجز نظام نبوت سے مشابہت نہ رہے یہ دس صورتیں تو صریح ظہور و وضوح وضع کی ہیں، یا یوں حکم وضع کیا جاتا ہے کہ لفظ رکیک و خفیف ہوں جنہیں سمع دفع اور طبع منع کرے اور ناقل مدعی ہو کہ یہ بعینہا الفاظ کریمہ حضور ارفع العرب صلی اللہ علیہ وسلم ہیں یا وہ محل ہی نقل بالمعنی کا نہ ہو۔ یا ناقل رافضی حضرات اہل بیت کرام علی سید ہم و علیہم الصلوٰۃ والسلام کے فضائل میں وہ باتیں روایت کرے جو اس کے غیر سے ثابت نہ ہوں جیسے حدیث ”لحمک لحمی و دمک دمی“ اقول انصافاً یو ہیں وہ مناقب امیر معاویہ و عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہما کہ صرف نواصب کی روایت سے آئین کہ جس طرح روافض نے فضائل امیر المؤمنین و اہل بیت طاہرین رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں قریب تین لاکھ حدیثوں کے وضع کیں ”کمانص علیہ الحافظ ابو یعلیٰ و الحافظ الخلیلی فی الارشاد“ یو ہیں نواصب نے مناقب امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں یہ حدیثیں گڑھیں۔ ”کما ارشد الیہ الامام الذاب عن السنة احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ“ یا قرآن حالیہ گواہی دے رہے ہوں کہ یہ روایت اس شخص نے کسی طمع سے یا غضب و غیر ہما کے باعث ابھی گڑھ کر پیش کر دی ہے جیسے حدیث سبق میں زیادت جناح اور حدیث ذم معلمین اطفال، یا تمام کتب و تصانیف اسلامیہ میں استقرارے تام کیا جائے اور اس کا کہیں پتانہ چلے یہ صرف اجلہ حفاظ ائمہ شان کا کام تھا جس کی لیاقت صد ہا سال سے معدوم، یا راوی خود اقرار وضع کرے خواہ صراحتہ خواہ ایسی بات کہے جو بمنزلہ قرار ہو مثلاً ایک شیخ سے بلا واسطہ بدعوے سماع روایت کرے پھر اس کی تاریخ وفات وہ بتائے کہ اس کا اس سے سننا معقول نہ ہو۔ یہ پندرہ باتیں ہیں کہ شاید اس جمع و تلخیص کے ساتھ ان سطور کے سوانہ ملیں..... اقول رہا یہ کہ جو حدیث ان سب سے خالی ہو اس پر حکم وضع کی رخصت کس حال میں ہے اس بات میں کلمات علماء کرام تین طرز پر ہیں



(۱) انکار محض یعنی بے امور مذکورہ کے اصلاً حکم وضع کی راہ نہیں اگرچہ راوی وضاع کذاب ہی پر اس کا مدار ہو امام سخاوی نے فتح المغیث شرح الفیۃ الحدیث [جلد ۱ ص ۲۵۵] میں اسی پر جزم فرمایا ہے فرماتے ہیں ”مجرد تفرد الکذاب بل الوضع ولو كان بعد الاستقصاء في التقشيش من حافظ متبحر تام الاستقرار غير مستلزم لذلك بل لا بد معه من انضمام شىء مما سیاتی“ (یعنی اگر کوئی حافظ جلیل القدر کہ علم حدیث میں دریا اور اس کی تلاش کامل و محیط ہو تفقیث حدیث میں استقصائے تام کرے اور باسنہمہ حدیث کا پتہ ایک راوی کذاب بلکہ وضاع کی روایت سے جدا کہیں نہ ملے تاہم اس سے موضوعیت لازم نہیں آتی جب تک درج ذیل امور (امور وضع) سے کوئی امر اس میں موجود نہ ہو)

(۲) کذاب وضاع جس سے عبد نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر معاذ اللہ بہتان و افترا کرنا ثابت ہو صرف ایسے کی حدیث کو موضوع کہیں گے وہ بھی بطریق ظن نہ بروجہ یقین کہ بڑا جھوٹا بھی کبھی سچ بولتا ہے اور اگر قصداً افترا اس سے ثابت نہیں تو اس کی حدیث موضوع نہیں اگرچہ متہم بکذب و وضع ہو یہ مسلک امام الشان وغیرہ علماء کا ہے۔

(۳) بہت علماء جہاں حدیث پر سے حکم وضع اٹھاتے ہیں وجہ رد میں کذب کے ساتھ تہمت کذب بھی شامل فرماتے ہیں..... بالجملہ اس قدر اجماع محققین ہے کہ حدیث جب ان دلائل و قرائن قطعیہ و غالیہ سے خالی ہو اور اس کا مدار کسی متہم بالکذب پر نہ ہو تو ہرگز کسی طرح اسے موضوع کہنا ممکن نہیں جو بغیر اس کے حکم بالوضع کر دے یا مشدد مفرط ہے یا قحطی غلط یا متعصب مغالط ”والله الهادی وعلیہ اعتمادی“

[فتاویٰ رضویہ ۲/۴۴۲، ۴۴۳]

مذکورہ حدیث کی سند میں امور وضع میں سے کوئی بھی امر موجود نہیں بلکہ تمام امور مفقود لہذا موصوف کا قول کہ وضاع و کذاب ہونے کا اشارہ مل گیا ہوگا محض باطل و مردود۔ موصوف آگے لکھتے ہیں ”ابن حجر عسقلانی نے محض جہالت راوی کی بنیاد پر اس حدیث کو باطل یا موضوع قرار نہیں دیا ہے بلکہ حدیث میں بعض ایسے راویوں کی جانب سے کچھ ایسی فحش غلطی سرزد ہو گئی کہ حافظ نے پہلے اس حدیث کو منکر قرار دیا پھر اپنی گہری معلومات کے بعد اس کے موضوع ہونے کا اعلان کر دیا..... السخ“۔ موصوف کی یہ عبارت بھی موصوف کے علم میں عدم پختگی کی دلیل ہے کیوں کہ موصوف کہیں جہالت کو علت بتاتے ہیں کہیں کہتے ہیں بعض راویوں کے وضاع و کذاب ہونے کا اشارہ مل گیا ہوگا اور یہاں کہہ رہے ہیں کہ بعض راویوں کی جانب سے کچھ ایسی فحش



نقطی سرزد ہوئی....

موصوف خود سوچیں کہ کیا محقق کی یہ شان ہوتی ہے کہ امکان کے کچے پل پر تحقیق کی ریل چلائے؟ بلکہ اس کی شان تو یہ ہونی چاہئے کہ اذعان و یقین کے میدان میں تحقیق کے گھوڑے دوڑائے۔  
موصوف اپنی متضاد عبارتوں کے پیش نظر علمی خیانتوں کے علمی مجرم ہیں لیکن قطع نظر اس سے فقیر یہاں بھی جواب دئے دیتا ہے۔ حافظ ابن حجر نے اپنی مصنف ”لسان المیزان“ کے جلد ۳/۲۴۴ پر حدیث کو منکر بلکہ موضوع تک کہہ دیا بعدہ اسی صفحہ پر (بطور علت) یہ عبارت پیش کی ”ولم ار للعباس..... لا ادری ممن الافة“ جس سے صرف راویوں کی جہالت ظاہر ہو رہی ہے اور راویوں کی جہالت مستلزم وضع نہیں جیسا کہ سطور گزشتہ سے ظاہر۔ تو اب مفہوم واضح کہ ابن حجر نے پہلے حدیث کو منکر کہا پھر موضوع کہا اور پھر گہری معلومات کے بعد اسی صفحہ پر اس کی علت صرف جہالت بیان کی اور اپنے بیان کردہ حکم وضع سے رجوع کرنے میں تسامح سے کام لیا یا پھر ان پر یہ الزام عائد ہوگا کہ وہ مصطلحات اصول حدیث سے واقف نہ تھے ورنہ صرف جہالت کی بنیاد پر حدیث پر حکم وضع نہ لگاتے۔ اور یہ بات امام الشان کی شان سے بعید تر ہے۔ گہری معلومات کے بعد موضوع کہا جاسکتا ہے تو علت بھی بیان کی جاسکتی تھی کوئی چیز مانع تھی علت بیان کرنے میں؟ لہذا صاف ظاہر کہ حدیث موضوع نہیں اگر موضوع ہوتی تو اس کی کوئی علت بھی ہوتی علت وضع نہ ہونا ہی اس کی عدم موضوعیت کی دلیل ہے۔

رہا موصوف کا یہ کہنا ”کہ امام سے یہ امید کی بھی کیسے جائے کہ انہوں نے صرف جہالت کی بنیاد پر حدیث کو موضوع کہا ہے کیونکہ وہ امام فن تھے مصطلحات اصول حدیث سے بخوبی واقف تھے“ اس قول کے ذریعہ موصوف نے نہ جانے کتنے ہی محدثین کے تئیں اپنی بیباک رائے کا اظہار کر دیا اور باور کرا دیا کہ وہ مصطلحات اصول حدیث سے واقف نہ تھے۔ کیونکہ کتنے ہی محدثین ہیں جو ذرا سی بات پر حدیث کو موضوع کہہ دیتے ہیں اور وہیں دوسرے محدثین ان کا ابطال کر دیتے ہیں جیسے علامہ ابن جوزی جنہوں نے بہت سی احادیث پر حکم وضع لگایا مثلاً حدیث عسقلان کہ اس کے راویوں میں کوئی مجہول ہے کوئی مضطرب ہے کوئی کثیر الخطا ہے اور یہ تینوں علتیں ہر مصطلحات حدیث کا واقف کار جانتا ہے کہ مورث وضع نہیں پھر بھی علامہ ابن جوزی نے ان کو موضوعات میں شمار کیا تو کیا وہ موصوف کے نزدیک مصطلحات اصول حدیث سے بخوبی واقف نہ تھے؟



## حدیث مذکور پر کئے گئے حافظ سخاوی کے ریمارک کا تجزیہ

موصوف لکھتے ہیں ”حافظ سخاوی نے بھی اس حدیث کو موضوع قرار دیتے ہوئے لکھا ہے ”حدیث صلاة بخاتم تعدل سبعین بغیر خاتم ہو موضوع کما قال شیخنا وكذا مارواه الديلمی من حدیث ابن عمر مرفوعاً بلفظ صلاة بعمامة تعدل بخمس وعشرين وجمعة بعمامة تعدل سبعین جمعة“ (یہ حدیث کہ انگوٹھی پہن کر نماز پڑھنا بے انگوٹھی کی ستر نمازوں کے برابر ہے... موضوع ہے اور ایسے ہی ابن عمر سے مرفوعاً روایت کردہ دیلمی کی یہ حدیث بھی (موضوع) ہے کہ عمامہ کی ایک نماز بے عمامہ کی ستر نمازوں کے برابر ہے اور عمامہ کے ساتھ جمعہ بے عمامہ کے ستر جمعوں کے برابر ہے)

اعلیٰ حضرت نے سخاوی کے اس ریمارک کو اتباع استاذ پر محمول کیا ہے فرماتے ہیں ”اما قول تلمیذه الحافظ السخاوی ..... فلم يذكر وجهه وانما تبع شيخه الخ.... (یعنی سخاوی نے اپنے قول کی کوئی وجہ بیان نہیں کی بلکہ اپنے شیخ حافظ ابن حجر کی اتباع میں ایسا کہہ دیا ہے۔) [فتاویٰ رضویہ ۲/۴۴۳]

لیکن اعلیٰ حضرت کے اس جواب کو موصوف نے یہ کہہ کر رد کرنے کی ناکام کوشش کی ہے کہ ”حافظ سخاوی کے تعلق سے یہ کہنا غیر مناسب ہے کہ انہوں نے بغیر کسی وجہ کے حدیث کو محض اپنے استاذ کی پیروی میں موضوع قرار دے دیا“ آگے لکھتے ہیں ”میرا قیاس کہتا ہے کہ حدیث کے موضوع ہونے کی جو علت حافظ ابن حجر عسقلانی پر واضح ہوئی ٹھیک وہی علت حافظ سخاوی پر بھی روشن ہوگئی تھی اسی لئے انہوں نے اپنے استاذ کی تائید کر دی۔ رہی یہ بات کہ انہوں نے اس کی کوئی وجہ نہیں بیان کی تو ایسا ”المقاصد الحسنہ“ کے بہت سارے مقامات پر نظر آئے گا ایک سخاوی کیا بہت سارے ائمہ نقاد حدیثوں پر حکم لگاتے چلے جاتے ہیں مگر اس کی کوئی وجہ بیان نہیں کرتے... الخ“

فقیر کے نزدیک اعلیٰ حضرت کے قول کے بجائے موصوف کی بات مان لی جائے اور سخاوی کے قول کو اتباع استاذ پر محمول نہ کیا جائے تو خود سخاوی کا اپنے قول سے عدول لازم آ رہا ہے کیوں کہ وہ فتح المغیث میں فرماتے ہیں ”مجرد تفرد الكذاب بل الوضاع ولو كان بعد الاستقصاء في التفشيش من حافظ متبحر تام الاستقرار غير مستلزم لذلك بل لا بد معه



من انضممام شىء مما سياتى“ [فتح المغیث جلد ۱ ص ۲۵۵، فتاویٰ رضویہ ۲/۴۴۳]

(یعنی اگر کوئی حافظ جلیل القدر کہ علم حدیث میں دریا اور اس کی تلاش کامل و محیط، تفشیش حدیث میں استقصاء تام کرے اور باہمہ حدیث کا پتہ ایک راوی کذاب بلکہ وضاع کی روایت سے جدا کہیں نہ ملے تاہم اس سے حدیث کی موضوعیت لازم نہیں آتی جب تک کہ مندرجہ ذیل امور (یعنی امور وضع) میں سے کوئی امر اس میں موجود نہ ہو۔)

موصوف اس عبارت کو بغور پڑھیں اور اس کے بعد سخاوی کا مذکورۃ الصدر حدیث پر کئے گئے حکم کا جائزہ لیں تو موصوف کو سخاوی کی دونوں باتوں میں تضاد نظر آئے گا اور یہ ایسے محدث سے بعید ہے۔ لہذا تطبیق کی ایک ہی صورت ہے کہ سخاوی کے پہلے قول کو اتباع استاد پر محمول کر لیا جائے اور دوسرے قول کو اپناتے ہوئے حدیث سے حکم وضع اٹھادیا جائے۔ اور حدیث مذکور کی علت وضع بیان نہ کرنے کے سلسلے میں موصوف کا یہ کہنا کہ ایسا تو القاصد الحسنہ کے بہت سارے مقامات پر نظر آئے گا ایک سخاوی کیا بہت سارے ائمہ نقاد حدیثوں پر حکم لگاتے چلے جاتے ہیں مگر اس کی کوئی وجہ بیان نہیں کرتے۔

فقیر لکھتا ہے موصوف ایسی کسی ایک حدیث کی نشاندہی فرمادیتے کہ کسی نے اس حدیث کو موضوع کہہ دیا ہو اور اس کی علت بھی بیان نہ کی ہو اور نہ ہی اس میں ظاہراً کوئی علت وضع ہو اور محدثین نے اس کی گرفت نہ فرمائی ہو۔ موصوف ہرگز نہیں دکھا سکتے بلکہ اس کے برعکس بہت سی احادیث ہیں جن پر بعض محدثین نے حکم وضع و بطلان لگایا لیکن وہیں پر دوسرے محدثین نے گرفت فرمائی علامہ سخاوی کو ہی لے لو ”مقاصد حسنہ“ میں لکھ دیا ”و کذا قراءة سورة "انا انزلناه" عقب الوضوء لا اصل له... الخ (یعنی وضو کے بعد انا انزلناه پڑھنے کی حدیث کی کوئی اصل نہیں۔)

لیکن وہیں امام الشان علامہ ابن حجر نے گرفت فرمائی اور حدیث کو ضعیف مقبول کے درجہ میں رکھا۔

[فتاویٰ رضویہ ۲/۴۷۷]

اس کے علاوہ بھی بے شمار حدیثیں ہیں جن پر بعض محدثین نے بغیر علت یا بالعلت حکم وضع لگایا لیکن وہیں بعض دیگر محدثین نے گرفت فرمائی علامہ ابن جوزی نے صحاح ستہ اور مسند امام احمد کی چوراسی حدیثوں کو موضوع کہا حالانکہ وہ موضوع نہیں لیکن وہیں دوسرے محدثین نے گرفت فرمائی یہ وہیں حدیث مسواک کو ابن عبد البر نے باطل کہا لیکن سخاوی نے وہیں ان کا رد کر دیا اگر تلاش کی جائیں تو ہزار ہا ایسی احادیث دستیاب ہو جائیں گی۔

مرصوفہ: زسخاوی، کراسقوالکاتاسند میں عجلونی، مناوی، شوکانی، اور ملا علی قاری کی عبارتیں پیش



کیں ہیں فقیر کے نزدیک جن کا حاصل صرف اتنا ہے کہ ان محدثین نے سخاوی کے قول کو نقل کر دیا ہے اور بعض نے سخاوی ہی کی اتباع میں باطل بھی کہا ہے لیکن علت وضع کسی بھی محدث نے بیان نہیں کی لہذا شہنشاہ بریلی نے حافظ ابن حجر پر جو ایرادات پیش کئے ہیں ان پر بھی ہوں گے۔

الحاصل: جب بنیاد ہی صحیح نہیں دیو ارچہ کارآمد۔

اعلیٰ حضرت نے مذکورہ حدیث کی عدم موضوعیت سے متعلق تین باتوں کا ذکر کیا ہے  
اول: یہ کہ اس حدیث کی سند میں نہ کوئی وضاع نہ متہم بالوضع نہ کذاب نہ متہم بالکذب  
دوم: اس میں عقل و نقل کی مخالفت بھی نہیں۔

سوئم: علامہ سیوطی نے اس حدیث کو جامع صغیر میں نقل فرمایا ہے جس کے خطبہ میں ارشاد فرمایا ”ترکت القشر واخذت اللباب وصننته عما تنقرد به وضاع او كذاب“ (میں نے اس کتاب میں پوست چھوڑ کر خالص مغز لیا ہے اور اسے ہر ایسی حدیث سے بچایا ہے جسے تنہا کسی وضاع یا کذاب نے روایت کیا ہے۔)

موصوف اعلیٰ حضرت سے ان تین باتوں کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں ”حدیث مذکور کے تعلق سے جن تین باتوں کا ذکر کیا گیا ہے ان میں سے دو باتوں کی مکمل وضاحت گزشتہ اوراق میں ہو چکی ہے رہ گئی تیسری بات کہ حدیث مذکور موضوع نہیں ہو سکتی کیونکہ علامہ سیوطی نے اسے جامع صغیر میں نقل کیا ہے اور جامع صغیر میں موضوع حدیثوں کو چھوڑ دینے کا اہتمام کیا گیا ہے۔ تو اس شوشے کو دور کرنے کے لئے جامع صغیر کے ایک عظیم الشان شارح علامہ عبد الرؤوف مناوی کا یہ بیان پڑھ لینا کافی ہے وہ رقمطراز ہیں..... یعنی سیوطی نے اپنی کتاب ”جامع صغیر“ کو وضاع و کذاب کی روایات سے بچانے کی جو بات کہی ہے اس سے اکثر روایتیں مراد ہیں یا دعویٰ مقصود ہے ورنہ بہت ایسا ہوا کہ انہوں نے جس نقد کا اہتمام کیا تھا اسے انجام نہ دے سکے..... الخ“ آگے لکھتے ہیں ”اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ جامع صغیر میں موضوع روایتیں بھی موجود ہیں لہذا جامع صغیر کا حوالہ دیکھ کر کسی حدیث پر اطمینان کا سانس نہیں لیا جاسکتا جب تک کہ اس کی تحقیق نہ ہو جائے“ اور لکھتے ہیں ”سیوطی“ کے ہزار دعووں کے باوجود جامع صغیر میں موضوع روایتیں منقول ہو گئیں ہیں اس کا شکوہ ملا علی قاری کو بھی ہے چنانچہ وہ حدیث مذکور ہی کے تعلق سے رقمطراز ہیں..... میں کہتا ہوں کہ ابن عمر سے مروی فضیلت عمامة والی حدیث کو سیوطی نے ابن عساکر کے حوالے سے اپنی کتاب ”جامع صغیر“ میں نقل کر دیا ہے حالانکہ ان کا التزام تھا کہ اس میں موضوع روایتوں کا تذکرہ نہ



ہوگا“ بعدہ موصوف لکھتے ہیں سیوطی کے دعوے کی یہ توجیہ بھی ممکن ہے کہ جامع صغیر میں نقل کردہ روایتوں میں کسی روایت کا متن باطل اور موضوع ہو۔“ آخر میں لکھتے ہیں ”مگر یہ توجیہ حقیقت حال کے مطابق نہیں۔“

راقم الحروف لکھتا ہے کہ موصوف کی مذکورہ بالا بحث مکمل غلت پسندی پر مبنی ہے اور اعلیٰ حضرت کی تینوں تنقیدیں اپنی جگہ صحیح و درست مبنی بر صداقت و موافق درایت ہیں۔ اور موصوف کا یہ کہنا کہ مذکورہ تنقیدوں میں سے دو کی مکمل وضاحت گزشتہ اوراق میں ہو چکی ہے یہ موصوف کی خام خیالی کا نتیجہ ہے۔ فقیر نے دونوں وضاحتوں میں سے ایک کا پوسٹ مارٹم تو پیچھے اوراق میں کر دیا ہے اور دوسری وضاحت کا متن حدیث کے ضمن میں ہوگا (انشاء اللہ قارئین ملاحظہ کریں گے)

اب رہی تیسری تنقید (یعنی قول سیوطی) جسے رد کرنے میں موصوف نے علامہ مناوی کے مذکورہ قول سے استدلال کرتے ہوئے لکھ دیا کہ سیوطی کے ہزار دعوؤں کے باوجود ”جامع صغیر“ میں موضوع روایتیں منقول ہو گئی ہیں۔ تو فقیر لکھتا ہے کہ موصوف سے قول سیوطی سمجھنے میں غلطی واقع ہوئی کیونکہ علامہ سیوطی نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ میری کتاب موضوع حدیثوں سے مبرا ہے بلکہ یہ کہا کہ میری بیان کردہ حدیثوں میں کوئی وضاع یا کذاب نہیں ہوگا۔ لہذا پہلے موصوف کو یہ چاہئے تھا کہ جامع صغیر سے ایسی کوئی حدیث بیان کرتے جس میں کوئی وضاع و کذاب ہوتا اور پھر سیوطی کے دعویٰ کی تردید میں علامہ مناوی کا قول بیان کرتے۔ علاوہ ازیں موصوف ایک طرف تو قول مناوی کو بیان کر کے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جامع صغیر میں موجود روایتوں میں وضاع و کذاب بھی ہیں اور دوسری طرف یہ بھی کہتے ہیں کہ سیوطی کے دعوے کی یہ توجیہ بھی ممکن ہے..... الخ

دعویٰ سیوطی سے متعلق موصوف کی پیش کردہ دونوں عبارتیں متضاد ہیں لیکن فقیر کے نزدیک موصوف کی پیش کردہ توجیہ ہی زیادہ موزوں ہے۔ بخلاف قول مناوی کے اس لئے کہ اس کو قبول کر لینے سے دعویٰ سیوطی بالکل بے بنیاد ہو کے رہ جائے گا اور یہ علامہ سیوطی کے تیس اچھی بات نہیں بلکہ علامہ مناوی کے قول کی قدرے تاویل کر لی جائے تو دونوں کے دعویٰ اپنی جگہ درست ہو جائیں گے اس طرح کہ علامہ مناوی کا علامہ سیوطی کے دعویٰ سے متعلق یہ کہنا کہ جامع صغیر میں بیان کردہ بعض حدیثوں میں وضاع و کذاب بھی ہیں تو ممکن ہے کہ مناوی کا یہ دعویٰ ایسی حدیثوں سے متعلق ہو جو متعدد سندوں سے مروی ہو اور سیوطی کا یہ دعویٰ کہ میری بیان کردہ حدیث میں کوئی وضاع و کذاب نہیں ہو گا وہ اس سند سے متعلق ہو جس میں کوئی راوی وضع و کذب سے متصف نہ ہو۔ بالجملہ فقیر کے نزدیک نہ تو علامہ مناوی کا قول غلط اور نہ ہی علامہ سیوطی کا دعویٰ باطل و بے بنیاد بلکہ دونوں محدثین کا قول اپنی جگہ صحیح و درست اور دعویٰ سیوطی سے متعلق موصوف کی اپنی جانب سے



پیش کردہ توجیہ دونوں دعوؤں کے مطابق یہ الگ بات کہ موصوف اس توجیہ کو یہ کہہ کر رد کرنے کی کوشش کریں۔ کہ مگر یہ توجیہ حقیقت حال کے مطابق نہیں۔

فقیر لکھتا ہے کہ موصوف کے نزدیک مذکورہ توجیہ حقیقت حال کے مطابق اس لئے نہیں کہ حقیقت حال تو یہ کہ موصوف مذکورہ حدیث کی سند میں وضاع و کذاب مان کر موضوع ثابت کرنے پر تلے ہیں اور اس توجیہ کو قبول کر لینے سے سارا کھیل بگڑ جائے گا۔ لہذا یہ کہہ دیا جائے کہ یہ توجیہ حقیقت حال کے مطابق نہیں۔ اور علامہ سیوطی کے دعویٰ مذکور کے جواب میں موصوف کا ملا علی قاری کے قول سے استدلال کرنا اور یہ کہنا کہ جامع صغیر میں موضوع روایتیں منقول ہو گئیں ہیں موصوف کے محققانہ مزاج کے خلاف ہے کیوں کہ دعویٰ سیوطی میں تو حدیث کو وضاع و کذاب سے بچانے کی بات ہے نہ یہ کہ کوئی موضوع روایت جامع صغیر میں نہیں ہے لہذا اس جگہ ملا علی قاری کے قول کو پیش کرنا درست نہیں اور یوں بھی ملا علی قاری کا قول لائق اعتبار نہیں کیوں کہ انہوں نے سخاوی کی تائید میں یہ بات کہہ دی ہے اور سخاوی کے قول کا ابطال گزشتہ اوراق میں مجملہ ہو چکا ہے۔

موصوف کی تحریر کردہ مذکورہ بحث سے فقیر نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ موصوف نے حدیث کو موضوع بنانے میں انصاف سے کام نہیں لیا ورنہ وہ لایعنی باتوں اور غیر معقول قیاس آرائیوں سے اوراق کو سیاہ نہ کرتے بلکہ شہنشاہ بریلی کی جانب سے حدیث کی عدم موضوعیت پر پیش کردہ دلیلوں کی تردید کرتے۔ علاوہ ازیں کوئی ایسی علت بیان کرتے جو حدیث کے موضوعیت پر دلالت کرتی۔

لبالباب یہ ہے کہ حدیث مذکور سند کے اعتبار سے لائق اعتبار و قابل قبول ہے کیوں کہ اس کی سند میں صرف جہالت ہے اور جہالت مورث ضعف یسر ہے۔ نہ کہ ضعف شدید علاوہ ازیں ایسی حدیث جس کے رواۃ میں جہالت ہو اور وہ حدیث متعدد سندوں سے مروی ہو تو ایسی حدیث درجہ حسن تک ترقی کر جاتی ہے۔ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں ”جہالت راوی بلکہ ابہام بھی انہیں کم درجہ کے ضعفوں سے ہے جو تعدد طرق سے منجبر ہو جاتے ہیں اور حدیث کو رتبہ حسن تک ترقی سے مانع نہیں آتے یہ حدیثیں جابر و منجبر دونوں ہونے کے صالح ہیں

[فتاویٰ رضویہ ۲/۴۴۹]

لہذا فقیر کے نزدیک حدیث مذکور متعدد سندوں سے مروی ہونے کی وجہ سے درجہ حسن لغیرہ تک

ترقی کر گئی جیسا کہ سطور مذکورہ سے صاف ظاہر

## متن حدیث پر استحالة اور اس کا ازالہ

موصوف لکھتے ہیں ”متن حدیث کے اندر ایک ایسی علت بھی موجود ہے جس سے حدیث کے موضوع ہونے کا یقین ہوتا ہے وہ یہ کہ عمامہ کی جو فضیلت اس حدیث میں بیان کی گئی ہے ٹھیک وہی فضیلت نماز باجماعت ادا کرنے کے سلسلے میں صحیح حدیثوں سے ثابت ہے..... اب یہاں ایک خالی الذہن شخص کو یہ سوال ضرور پریشان کرے گا کہ عمامہ کی نماز اور جماعت کی نماز دونوں کو فضیلت کا ایک ہی درجہ حاصل ہے؟ کیا عمامہ اور جماعت کا شریعت میں ایک ہی حکم ہے؟“

راقم لکھتا ہے کہ مذکورہ اعتراض اگر کسی خالی الذہن (جس کے ذہن میں علم کا کچھ حصہ نہ ہو) کو پریشان کرے تو محل قبول ہے لیکن ایک ایسا شخص جس کا ذہن اس بات کا مدعی ہو کہ میری رسائی علم تحقیق کے اعلیٰ زینہ تک ہے اس سے اس پریشانی کا صدور ہوا زحمت و تعب خیز ہے۔

قطع نظر اس سے موصوف جواب ملاحظہ کریں

حدیث ”صلوة بسواك خير من سبعين صلاة بغير سواك“

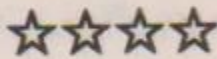
(سواک کے ساتھ نماز بے سواک ستر نمازوں سے بہتر ہے)

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور کو ابو نعیم نے کتاب السواک میں دو جید صحیح سندوں سے روایت کیا امام ضیاء نے اسے صحیح مختارہ اور حاکم نے اپنی صحیح مستدرک میں اسے ذکر کیا اور کہا شرط مسلم پر صحیح ہے۔ امام احمد و ابن خزیمہ و حارث بن ابی اسامہ و ابو یعلیٰ و ابن عدی و بزار و حاکم و بیہقی و ابو نعیم و غیر ہم اجلہ محدثین نے بطرق عدیدہ و اسانید متنوعہ احادیث ام المومنین صدیقہ و عبد اللہ ابن عباس و عبد اللہ بن عمرو جابر بن عبد اللہ و انس بن مالک و ام الدرداء و غیر ہم رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے تخریج کی جس کے بعد حدیث پر بطلان کا حکم قطعاً محال باسنہمہ ابو عمر ابن عبد البر نے تمہید میں امام ابن معین سے اس کا بطلان نقل کیا علامہ شمس الدین سخاوی مقاصد حسنہ میں (مذکورۃ الصدور حدیث فضیلت عمامہ کے فوراً بعد) اسے ذکر کر کے فرماتے ہیں ”قول ابن عبد البر فی التمهید عن ابن معین انه حدیث باطل هو بالنسبة لما وقع له من طرقه“ (امام ابن معین کا یہ فرمانا اس سند کی نسبت ہے جو انہیں پہونچی۔ ورنہ حدیث تو باطل معنی ضعیف بھی نہیں اقل درجہ حسن ثابت ہے) [فتاویٰ رضویہ ۲/۲۲۷]



فقیر لکھتا ہے موصوف کو چاہئے کہ وہ حدیث مذکور کو بھی اپنے رجسٹر موضوعات میں درج کریں اس لئے کہ اس حدیث سے بھی وہی مفہوم متبادر ہو رہا ہے جو حدیث فضیلت عمامہ کے ضمن میں پایا جا رہا ہے اور اس کے رد میں بھی ایک ضخیم کتاب تحریر کریں اور مسلمانوں بلکہ خاص کراہل علم حضرات سے اپیل کریں کہ مسواک کی یہ حدیث موضوع ہے اس پر ثواب کی نیت سے عمل نہ کریں کیوں کہ یہ حدیث صحیح حدیثوں کے متعارض ہے صحیح حدیثوں سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ جماعت کا ثواب پچیس بے جماعت نمازوں کے برابر ہے۔ اور مسواک کی نماز کا ثواب ستر بے مسواک نمازوں سے بہتر ہے عمامہ والی حدیث میں تو غنیمت ہے کہ صرف پچیس نمازوں کے برابر ثواب ہے لیکن اس مسواک والی حدیث میں تو ستر سے بھی بہتر کا دیا جا رہا ہے۔ لہذا حدیث مسواک موضوع و من گڑھت ہے۔

الحاصل: جو جواب موصوف اس حدیث پاک کا دیں وہی جواب ہمارے جانب سے حدیث فضیلت عمامہ کا ہوگا۔ لہذا مذکورۃ ارا لصد حدیث کے متن پر پیش کیا گیا اعتراض حلیہ صحت سے عاطل و عاری ہے اور حدیث فضیلت عمامہ متن کے اعتبار سے بھی درجہ قبول میں شمار ہوگی اسے موضوع یا شدید الضعف غیر قابل قبول ماننا حدیث اصول حدیث کے اسرار و رموز سے عدم واقفیت پر موقوف ہے۔



## عمامہ کی فضیلت

”عن ابی الدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ وملئکتہ یصلون علی اصحاب العمامہ“  
[مجمع الزوائد جلد ۲ ص ۱۷۶]

(حضرت ابو درداء سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد پاک ہے بے شک اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتے جمعہ کے روز عمامہ باندھنے والوں پر درود بھیجتے ہیں۔)  
طبرانی نے اسے ذیل اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے:

”حدثنا ابوالمحیاء عن ایوب بن مدرک عن مکحول عن ابی الدرداء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ [میزان الاعتدال ۱/۴۶۳]  
(اس کے علاوہ اس روایت کو ابو نعیم، ابن عدی، اور عقیلی نے بھی حضرت ابو درداء سے روایت کیا۔  
[الکامل ۱/۳۴۷، ضعفاء العقیلى ۱/۱۱۵، حلیۃ الاولیاء ۵/۱۹۰])

## ﴿اسناد حدیث پر کئے گئے ریمارک کا پوسٹ مارٹم﴾

مذکورہ حدیث کی تمام سندوں کا مرکز ایوب بن مدرک، ابو عمرو الحنفی، الیمامی، ثم الدمشقی ہے ایوب بن مدرک کے سوا کسی نے اس حدیث کو مکحول سے روایت نہیں کیا ہے۔ اور ایوب بن مدرک کو اکثر ائمہ نقاد نے ضعیف قرار دیا ہے۔ چنانچہ نسائی نے فرمایا ”متروک الحدیث“ نیز فرمایا ”لیس بثقة“ ولا یکتب حدیثہ“ ابن معین نے دوری کی روایت میں ایک جگہ اور ابن ابی خيثمة کی روایت میں فرمایا ”لیس بثقی“ اور دوسری جگہ ابن الجندی کی روایت میں فرمایا ”کذاب“ اور ابن الجندی نے اتنے کا اضافہ کیا ”قد رایتہ، وکتبت عنہ لیس بثقی“ اور دوری کی روایت میں تیسری جگہ فرمایا ”لم یکن بثقة وقد کتبنا عنہ“ اور ابن محرز کی روایت میں فرمایا ”کان یکذب“ امام بخاری نے فرمایا ”عن مکحول مرسل“ ابو زرعة نے فرمایا ”ضعیف الحدیث“ امام ابو حاتم نے فرمایا ”ضعیف“



الحديث 'متروك' "فسوى اور صالح جزره نے فرمایا "ضعيف" عقیلی نے ایک حدیث منکر ذکر کرنے کے بعد فرمایا "ولا يتابع عليه وقد حدث المناكير" ابن حبان نے کہا "یروی المناکیر عن المشاہیر، ویدعی شیوخالم یرہم، ویزعم انه سمع منهم، روى عن مكحول نسخة موضوعة ولم یره" ابن عدی نے کہا "وایوب بن مدرک فیما یرویه عن مكحول وغيره یتبیین علی روایاته انه ضعيف" وروی ایوب ہذا عن مكحول مناکیرہ "ازدی نے کہا "متروك" ابو احمد الحاکم نے کہا "لیس حدیثہ بالقائم" دارقطنی نے کہا "متروك" ذہبی نے کہا "ترکوه"

[تاریخ الدورى عن ابن معین ۴/۸۸، ۳۳، ۳۹۳، معرفۃ الرجال ۱/۶۲، تاریخ الکبیر ۱/۴۲۳، معرفۃ والتاریخ ۳/۶۱، الضعفاء الکبیر ۱/۱۱۵، الجرح والتعدیل ۱/۴۵۹، البحر وحین ۱/۱۶۸، اکامل اب، الضعفاء والمتر وکون ۱/۱۵، تاریخ بغداد ۶/۶، الضعفاء لابن الجوزی ۱/۱۳۳، دیوان الضعفاء ۲۷، میزان الاعتدال ۱/۴۶۳، لسان المیزان ۱/۴۸۸، ۴۸۹، المغنی فی الضعفاء ۱/۹۸]

ائمہ کرام ایوب بن مدرک کی تخرج پر متفق ہیں۔ ہاں مرتبہ کی تحدید میں مختلف ہیں۔ اکثر نقاد کثرت مناکیر کی بنیاد پر متروک قرار دیتے ہیں۔ نیز ایوب بن مدرک نے جن شیوخ کو دیکھا تک نہیں ان سے سماع کا دعویٰ کیا۔ اس لئے جمہور کے اقوال کے پیش نظر ایوب بن مدرک "متروك الحديث" لیس بھتقہ" ہیں ..... واللہ اعلم.....

موصوف حدیث مذکور نو موضوع قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں "فضیلت عمامة پر مشتمل اس حدیث کو روایت کرنے والا راوی ایوب بن مدرک سخت ضعیف ہے اور اس پر جھوٹ بولنے کا الزام ہے لہذا یہ حدیث اپنے اسناد کے لحاظ سے ناقابل عمل قرار پاتی ہے" فقیر حقیر بعون القدر لکھتا ہے کہ حدیث مذکور کے راوی ایوب بن مدرک کی تخرج میں ائمہ نقاد متفق ہیں ہاں مرتبہ کی تحدید میں اختلاف ہے جمہور کثرت مناکیر کی بنیاد پر متروک قرار دیتے ہیں۔ بخلاف ابن معین کے کہ وہ کبھی کذاب کہتے ہیں کبھی لیس بشیء۔ اس لئے جمہور کے اقوال کے پیش نظر ابن معین کے قول کو غیر معتبر مانا جائے گا۔ اور راوی ایوب بن مدرک کو متروک مانکر حدیث پر ضعیف ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ کیوں کہ متروک راوی کی حدیث ضعیف ہوتی ہے۔ متروک راوی سے متعلق اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں "ضعیفوں میں سب سے بدرجہ متروک کا ہے جس کے بعد صرف متم بالوضع یا کذاب دجال کا مرتبہ ہے۔ اس پر بھی علماء نے تصریح فرمائی کہ متروک کی حدیث بھی صرف ضعیف ہی ہے



موضوع نہیں۔ امام ابن حجر اطراف العشرہ پھر خاتم الحفاظ لآلی میں فرماتے ہیں ”زعم ابن حبان وتبعه ابن الجوزی ان هذا المتن موضوع، وليس كما قال: فان الراوی وان كان متروكا عند الاكثر ضعيفا عند البعض فلم ينسب للوضع اه مختصراً۔“

(ابن حبان نے یہ زعم کیا اور ابن جوزی نے ان کی اتباع میں کہا کہ یہ متن موضوع ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اگرچہ راوی اکثر کے نزدیک متروک اور بعض کے نزدیک ضعیف ہے لیکن یہ وضع کی طرف منسوب نہیں ہے اہ مختصر۔)

ابوالفرج نے ایک حدیث میں طعن کیا کہ ”الفضل متروك“، فضل متروک ہے۔ لآلی میں فرمایا۔ فی الحکم بوضعه نظر فان الفضل لم یقثم بکذب۔ اس کو موضوع قرار دینا محل نظر ہے کیونکہ فضل متهم بالکذب نہیں۔

تعقبات میں ہے ”اصبغ شيعی متروك عند النسانی فحاصل کلامه انه ضعيف لا موضوع وبذلك صرح البيهقي“  
اصبغ شیعہ ہے امام نسائی کے ہاں متروک ہے ان کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ ضعیف ہے موضوع نہیں اور اسی بات کی تصریح بیہقی نے کی ہے۔

حدیث چلہ صوفیاء کرام قدست اسرارہم کہ ”من اخلص لله تعالى اربعين يوماً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه“ (جس شخص نے چالیس دن اللہ تعالیٰ کے لئے اخلاص کیا اس کے دل سے حکمت کے چشمے اس کی زبان پر جاری ہو جائیں گے۔)

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں کہ ابن جوزی نے بطرق عدیدہ روایت کر کے اس کے رواۃ میں کسی کے مجہول، کسی کے کثیر الخطا، کسی کے متروک ہونے سے طعن کیا۔ تعقبات میں سب کا جواب یہی فرمایا کہ ”ما فيهم متهم بکذب“ یہ سب کچھ سہی پھر ان میں کوئی متهم بکذب تو نہیں کہ حدیث کو موضوع کہہ سکیں۔  
یوہیں ایک حدیث کی علت یہ بیان کی ”بشر بن نمير عن القاسم متروك ان“  
”بشر بن نمیر نے روایت کی اور یہ دونوں متروک ہیں۔ تعقبات میں فرمایا ”بشر لم یقثم بکذب“  
(بشر متهم بکذب نہیں) حدیث ابی ہریرہ ”اتخذ الله ابراهيم خلیلاً“ الحدیث.....

(اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم کو اپنا خلیل بنایا) پوری حدیث۔ میں کہا ”تفرد به مسلمة بن



علی الخشنی و هو متروک“ (اس میں مسلمہ بن علی الخشنی منفرد ہے اور وہ متروک ہے) تعقبات میں فرمایا ”مسلمة وان ضعف فلم یجرح بکذب“ (مسلمہ اگرچہ ضعیف ہے مگر اس پر تجرح بالکذب نہیں) حدیث ابو ہریرہ ”ثلاثة لا یعادون“ (تین چیزیں نہیں لوٹائی جائیں گی پر بھی مسلمہ مذکور سے طعن کیا) تعقبات میں فرمایا ”لم یتهم بکذب والحديث ضعيف لاموضوع“

(یہ مہتمم بالکذب نہیں اور یہ حدیث ضعیف ہے موضوع نہیں) [فتاویٰ رضویہ ج ۲ ص ۴۳۱]

فقیر کہتا ہے اعلیٰ حضرت کے قلم سے نکلے ہوئے مذکورہ جواہر پاروں سے یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہوگئی کہ متروک کی حدیث موضوع نہیں بلکہ ضعیف ہے۔ اور ضعیف کا حکم معلوم کہ فضائل میں باتفاق علماء مقبول ہے۔ ممکن ہے موصوف کے ذہن میں یہ اشکال جنم لے کہ اعلیٰ حضرت کے بیان کردہ شواہد سے تو صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ حدیث موضوع نہیں یہ کہاں ثابت کہ متروک کی حدیث فضائل میں مقبول ہے۔ تو فقیر مذکورہ اشکال کے دفعیہ کے لئے ایسی ذات سے سند پیش کرتا ہے جو ہمارے نزدیک تو ہیں ہی موصوف کے نزدیک بھی ان الفاظ کے مصداق ہیں وہ امام فن تھے مصطلحات اصول حدیث سے بخوبی واقف تھے۔ (یعنی علامہ ابن حجر) حدیث عسقلان جس کو علامہ ابن جوزی نے کتاب موضوعات میں موضوع کہا اور اس کی علت یہ بیان کی کہ اس کی تمام سندوں کا مرکز ابو عقیل جس کا نام ہلال بن زید بن یسار ہے ابن حبان نے کہا یہ حضرت انس سے ایسی روایات موضوعہ نقل کرتا ہے جو حضرت انس نے بالکل بیان نہیں کیں امام ذہبی نے میزان میں باطل کہا اور خود ابن حجر نے اسے متروک قرار دیا ہے باوجودیکہ علامہ ابن حجر عسقلانی علیہ الرحمۃ نے حدیث کی موضوعیت سے یہ کہتے ہوئے انکار فرمادیا ”حدیث انس فی فضل عسقلان ہوفی فضائل الاعمال والتحریض علی الرباط فی سبیل اللہ ولیس فیہ ما یحیلہ الشرع ولا العقل فالحکم علیہ بالبطلان بمجرد کونہ من روايته ابی عقال لا یتجہ وطریقة الامام احمد معروفة فی التسامح فی روایة احادیث الفضائل دون احادیث الاحکام“ [القول المسدود جلد ۱/ ۲۷]

(یعنی یہ حدیث فضائل اعمال سے متعلق ہے اس میں اللہ کی راہ میں جہاد کی ترغیب اور شوق دلایا گیا ہے اس حدیث میں کوئی ایسی بات نہیں جسے عقل و شرع محال جانے لہذا محض راوی ابو عقیل کی بنیاد پر اسے باطل قرار دینا قابل حجت نہیں حالانکہ امام احمد کا طریقہ معلوم ہے کہ وہ احادیث فضائل اعمال میں تسامح سے کام لیتے ہیں، برخلاف احکام کے)



علاوہ ازیں خود موصوف نے بھی تو اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے ایک جگہ لکھتے ہیں ”بالفرض وہ میسرہ بن عبید بن ہو پھر بھی روایت قابل اعتماد نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ خود بھی متروک ہے۔ سیوطی نے اس حدیث پر ضعف کی علامت لگائی ہے۔“ موصوف جواب دیں کہ اگر متروک کی حدیث موضوع ہوتی ہے تو پھر علامہ سیوطی نے حدیث پر ضعف کی علامت کیوں لگائی.....؟

راقم کہتا ہے کہ اگر ہٹ دھرمی آڑے نہ آ رہی ہو تو موصوف کو امام کے مذکورہ بیان پر (کہ متروک کی حدیث فضائل میں قابل قبول ہے) سر تسلیم خم کر لینے میں تسامح سے کام نہیں لینا چاہئے۔

اور بالفرض جمہور کے اقوال سے قطع نظر ابن معین کے قول ہی کو تسلیم کر لیا جائے تو یہ بھی قدرے وضاحت طلب ہے کیونکہ ابن معین نے راوی کو کبھی لیس بشیء کہا ہے اور کبھی کذاب۔ اور دونوں جرحوں میں بون بعید ہے جو باریک بین محققین پر مخفی نہیں۔ پھر بھی فقیر وضاحت کئے دیتا ہے تاکہ موصوف اپنے محدود مطالعہ پر آگاہ ہو سکیں۔ ابن معین کے قول لیس بشیء کے سلسلے میں ائمہ حدیث سے متعدد نصوص وارد ہیں سب کا حاصل یہ ہے کہ ابن معین کا قول لیس بشیء راوی کے شدید الضعف ہونے کو تسلیم نہیں بلکہ اس سے یا تو یہ مراد ہے کہ اس کی حدیثیں کم ہیں یا پھر یہ کہ اس راوی کی احادیث کم ہیں۔ علامہ عبدالحی الرفع والکمل [ص ۲۱۲] میں فرماتے ہیں ”کثیر ماتجد فی میزان الاعتدال وغیرہ فی حق الرواة نقلاً عن یحییٰ بن معین انه لیس بشیء۔ فلا تغتر به ولا تظن ان ذلک الراوی مجروح بجرح قوی فقد قال الحافظ ابن حجر فی مقدمة فتح الباری فی ترجمة (عبد العزیز بن المختار البصری) ذکر ابن القطان الفاسی ان مراد ابن معین من قوله لیس بشیء یعنی ان احادیثه قليلة قال السخاوی فی (فتح المغیث) قال ابن القطان ان ابن معین اذا قال فی الراوی (لیس بشیء) انما یرید انه لم یرو حدیثاً کثیراً۔“ نیز محشی کتاب مذکور نے بھی کچھ مثالیں نقل کی ہیں ”قال ابن عدی بعد ان نقل قول ابن معین لیس بشیء هو عندی لا باس به..... وقال عبد الفتاح قول ابن معین فیہ لیس بشیء یعنی به احادیثه قليلة“

لیکن محشی کتاب نے اس بات پر زور دیا ہے کہ مذکورہ حضرات سے قول ابن معین سمجھنے میں غلطی واقع ہوئی ہے۔ حق یہ کہ کبھی اس سے ضعف راوی مراد ہوگا کبھی قلت احادیث۔ لکھتے ہیں ”الجزم بان قول ابن معین فی الراوی (لیس بشیء) یعنی به ضعف الراوی وقد یعنی به قلة احادیثه فی بعض الروایات۔“



فقیر کہتا ہے محشی نے امام ابن حاتم کے قول سے استدلال کیا ہے جو لسان المیزان میں علامہ ابن حجر سے منقول ہے۔ محشی موصوف لکھتے ہیں ”قال ابن ابی حاتم فی الجرح والتعدیل فی ترجمة (خالد ابن ایوب بصری) عن یحییٰ بن معین انه قال خالد بن ایوب، لا شیء یعنی لیس بثقة“

راقم کہتا ہے کہ اکابر ائمہ کرام کے اقوال کے مقابل صرف قول ابن ابی حاتم تسلیم کر لینا حقیقت سے روگردانی ہے۔ پھر بھی اگر تسلیم کر لیا جائے کہ ابن حاتم کا قول ہی درست ہے تب بھی اس کا حاصل یہ ہے کہ راوی ضعیف ہے نہ کہ کذاب۔ اور راوی میں صرف ضعف یسر مانا جائے گا غالباً اسی لئے علامہ عبدالحی نے آغاز بحث میں تحریر فرمایا ”ولا تظن ان ذلک الراوی مجروح بجرح بقوی“ (یعنی ایسے راوی کو جرح قوی سے مجروح گمان مت کر۔)

لہذا راوی صرف ضعیف بضعف یسر ہے اور ایسے راوی ضعیف کی حدیث متابعات و شواہد فضائل اعمال وغیرہ میں مقبول ہے کما سبق۔ بخلاف کذاب کے کہ اگر عمدہ اس سے کذب فی الحدیث ثابت ہے تو فضائل اعمال میں مقبول نہیں چہ جائیکہ احکام و متابعات و شواہد میں۔

مذکورہ بحث سے صاف ظاہر کہ ابن معین راوی کے سلسلے میں مضطرب نظر آرہے ہیں۔ ہاں تطبیق کی ایک صورت ہے کہ ابن معین کے قول لیس بشیء کو تسلیم کر لیا جائے اور قرینہ کی بنیاد پر اس سے ضعف مراد لیا جائے تاکہ دیگر ائمہ نقاد کی جرحوں سے مطابقت ہو جائے کہ انہوں نے راوی کو صرف ضعیف مان کر فضائل اعمال وغیرہ میں مقبول و تحمل رکھا۔ (جیسا کہ بے شمار شواہد پیچھے ذکر ہوئے)

بفرض غلط: تمام ائمہ نقاد کے مطاعن سے قطع نظر کذاب ہی مان لو تب بھی اظہر یہی ہے کہ اس کی حدیث بھی موضوع نہیں جیسا کہ اعلیٰ حضرت فیصلہ کن انداز میں تحریر فرماتے ہیں ”جو حدیث ان پندرہ قرائن سے منزہ ہو ہم نے اس کے بارے میں کلمات علماء تین طرز پر نقل کئے اصلاً موضوع نہ کہیں گے تفرّد کذاب ہو موضوع تفرّد متہم ہو تو موضوع..... ہمارے نزدیک مسلک اول قوی اقرب بصواب ہے۔“ دوسری جگہ فرماتے ہیں ”فی الواقع یہی اظہر ہے کہ الکذب قد صدق میں کلام نہیں اور یہ بھی مسلم کہ ایک شخص واحد کی روایت حدیث سے تفرّد ممکن یہاں تک کہ غریب فرد میں صحیح حسن ضعیف بضعف قریب وضعف تندید سب قسم کی حدیثیں مانی جاتی ہیں تو یہ کیوں نہیں ممکن کہ کبھی موضوع بتکذیب بھی تفرّد کرے اور اس حدیث خاص میں سچا ہو اس کے بطلان پر کیا دلیل قائم لا جرم یہی مذہب مہذب مقتضائے ارشادات امام ابن الصلاح و امام



نوی و امام عراقی و امام قسطلانی وغیرہم اکابر ہے ان میں سب ائمہ نے موضوع کی یہی تعریف کی فرمائی کہ وہ حدیث کہ جو زنی گڑھت اور افتراء و نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر جھوٹ بنائی گئی ہو۔ علوم الحدیث امام ابو عمرو و تقریب میں ہے ”الموضوع هو المخلوق المصنوع“ الفیہ میں ہے ”شر الضعیف الخبر الموضوع الکذب المخلوق المصنوع۔ ارشاد الساری میں ہے الموضوع هو الکذب علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ویسمی المخلوق“۔

اعلیٰ حضرت کے دعویٰ مذکور (کہ تفرّد کذاب مستلزم وضع نہیں) کی تائید میں علامہ سخاوی کی درج ذیل عبارت جو ان کی مصنف ”فتح المغیث شرح الفیہ الحدیث“ میں موجود ہے۔ سے بھی ہو رہی ہے رقم طراز ہیں ”مجرد تفرّد الکذاب بل الوضع لو کان بعد الاستقصاء فی التفشیش من حافظ متبحر تام الاستقرار غیر مستلزم لذلك بل لابد معه من انضمام شیء مما سیاتی“ [جلد ۱ ص ۲۵۵]

مولانا علی قاری نے موضوعات کبیر میں حدیث ابن ماجہ در بابہ اتخاذ و حاج کی نسبت نقل کیا کہ اس کی سند میں علی بن عروہ دمشقی ہے ابن حبان نے کہا وہ حدیثیں وضع کرتا تھا فرمایا ”والظاہر ان الحدیث ضعیف لا موضوع“ اور فضیلت عسقلان کا راوی ابو عقال ہلال بن زید کو ابن حبان نے کہا وہ حضرت انس سے موضوعات روایت کرتا ہے خود ابن حجر نے اسے متروک قرار دیا اور خود ہی ایسے شدید الضعف وضع کی حدیث کو فضائل اعمال میں متحمل رکھا۔ کما سبق۔ اور امام ائمہ الشان محمد بن اسمعیل کا ارشاد سنئے محمد بن اسحاق صاحب سیرت و مغازی کو ہشام بن عروہ پھر امام مالک پھر وہب پھر یحییٰ قطان نے کذاب کہا علامہ ابن حجر نے تقریب میں اسے متروک قرار دیا باوجودیکہ امام بخاری جزء القراءت خلف الامام میں توشیح ابن اسحاق ثابت فرمانے کو اس سے جواب دیتے ہیں ”رأیت علی بن عبد اللہ یحتج بحدیث ابن اسحاق وقال علی عن ابن عیینہ ما رأیت احادیثہم محمد بن اسحاق (الی ان قال) ولو صح عن مالک تناوله عن ابن اسحاق فلو بما تکلم الانسان فیری صاحبه بنشیء واحد ولا یتھمه فی الامور کلھا الخ۔

(میں نے علی بن عبد اللہ کو حدیث ابن اسحاق سے استدلال کرتے ہوئے پایا ہے اور علی ابن عیینہ کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ میں نے کسی ایسے شخص کو نہیں دیکھا جو محمد بن اسحاق پر اتہام کرتا ہو..... اور اگر امام مالک سے ابن اسحاق کے بارے میں جو کچھ منقول ہے وہ صحیح ہو تو اکثر ہوتا رہتا ہے کہ ایک آدمی



دوسرے پر کسی ایک بات میں طعن کرتا ہے اور باقی تمام امور میں اس پر تہمت نہیں لگاتا الخ۔)

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں ”دیکھو صاف تصریح ہے کہ ایک جگہ کاذب پانے سے ہر جگہ متہم سمجھنا لازم نہیں“ آگے فرماتے ہیں ”یہی مذہب فقیر نے کلام امیر المومنین فی الحدیث شعبہ بن الحجاج سے استنباط کیا..... کہ انہوں نے قسم کھا کر کہا ابان بن ابی عباس حدیث میں جھوٹ بولتا ہے پھر خود ابان سے حدیث سنی اس پر پوچھا گیا فرمایا اس حدیث سے کون صبر کر سکتا ہے۔ معلوم ہوا کہ متہم بالکذب کی ہر حدیث موضوع نہیں ورنہ اس کی طرف ایسی رغبت اور وہ بھی ایسے امام اجل سے بمعنی چہ؟“

اور فرماتے ہیں ”کلبی کا شدید الضعف ہونا کسے نہیں معلوم اس کے بعد صریح کذاب وضاع ہی کا درجہ ہے ائمہ شان نے اسے متروک بلکہ منسوب الی الکذب تک کہا ”کذبہ ابن حبان والجوز جائی وقال البخاری ترکہ یحییٰ بن مہدی وقال الدارقطنی وجماعة متروک“ لاجرم حافظ نے تقریب میں فرمایا ”متہم بالکذب ورمی بالرفض“ با-نہم عامہ کتب سیر و تفاسیر اس کی اور اس کی امثال کی روایات سے مالا مال ہیں علماء دین ان امور میں انہیں بلا تکلیف نقل کرتے رہے ہیں۔

نیز حدیث کہ چاند گہوارہ میں عرب کے چاند عجم کے سورج صلی اللہ علیہ وسلم سے باتیں کرتا حضور کو بہلاتا انگشت مبارک سے جدھر اشارہ فرماتے اسی طرف جھک جاتا“ کو بیہقی نے دلائل النبوة امام ابو عثمان اسمعیل بن عبد الرحمن صابونی نے کتاب المائتین خطیب نے تاریخ بغداد ابن عساکر نے تاریخ دمشق میں سیدنا عباس بن عبد المطلب رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کیا اس کا مدار احمد بن ابراہیم حلبی شدید الضعف پر ہے میزان میں ہے امام ابو حاتم نے کہا ”احادیثہ باطلہ تدلہ علی کذبہ“ باوجودیکہ اس کو امام صابونی نے فرمایا ”هذا حدیث غریب الاسناد والمتن فی المعجزات حسن“

(اس حدیث کی سند بھی غریب متن بھی غریب با-نہم معجزات میں حسن ہے۔)

مذکورہ کلام کو امام جلال الدین سیوطی نے خصائص کبریٰ میں امام احمد قسطلانی نے مواہب لدنیہ میں نقل کیا اور مقرر رکھا۔

حدیث ”الديك الابيض صديق صديق وعدو وعدو الله وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يببته معه في البيت“ (مرغ سپید میرا خیر خواہ اور میرے دوست کا خیر خواہ اللہ تعالیٰ کے دشمن کا دشمن ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اسے شب کو مکان



خوابگاہ اقدس میں اپنے ساتھ رکھتے تھے) حدیث مذکور کو ابو بکر برقی نے ابو یزید انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا علامہ مناوی نے تیسیر میں فرمایا ”باسناد فیہ کذاب“ (اس کی سند میں کذاب ہے) باوصف اس کے فرمایا ”فیندب لنا فعل ذلک تا سیابہ“ (جبکہ حدیث میں وارد ہوا تو ہمیں باقتداء حضور پر نور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مرغ سپید کو اپنی خوابگاہ میں ساتھ رکھنا مستحب ہے) مذکورہ تمام شواہد مع الفوائد اس بات کی غمازی کر رہے ہیں کہ اعلیٰ حضرت کا مذکورہ دعویٰ خود اپنی اختراع نہیں بلکہ کلمات علماء اس پر مویہ ہیں کہ تفرّد کذاب مستلزم وضع نہیں۔ ہاں کذاب وضاع جس سے عدا نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر معاذ اللہ بہتان و افتراء ثابت ہو صرف ایسے کی حدیث کو موضوع کہیں گے وہ بھی بطریق ظن نہ بروجہ یقین کہ بڑا جھوٹا بھی کبھی سچ بولتا ہے اور اگر قصد اس سے افتراء ثابت نہیں تو اس کی حدیث موضوع نہیں اگرچہ معتم بکذب وضع ہو۔ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں یہ مسلک امام الشان وغیرہ علماء کا ہے نخبہ و نزہہ میں فرماتے ہیں ”الطعن امان یکون لکذب الراوی بان یروی منه ما لم یقلہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم معتمداً لذلک او تہمتہ بذالک الاول هو الموضوع والحکم علیہ بالوضع انما هو بطریق الظن الغالب لا بالقطع اذ قد یصدق الکذوب والثانی هو المتروک“ (طعن یا تو راوی کی وجہ سے ہوگا مثلاً اس نے عدا ایسی بات کی جو سرکار صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نہیں فرمائی تھی یا اس پر ایسی تہمت ہو۔ پہلی صورت میں روایت کو موضوع کہیں گے اور اس پر وضع کا حکم یقینی نہیں بلکہ بطور ظن غالب ہے کیوں کہ بعض اوقات بڑا جھوٹا بھی سچ بولتا ہے اور دوسری صورت میں روایت کو متروک کہتے ہیں) [فتاویٰ رضویہ ۲/۴۴۴]

یہ تمام بحث تو اس وقت ہے جب ہم راوی ایوب بن مدرک کو کذاب مان لیں۔ اور ایسا ہے نہیں کیوں کہ تمام ائمہ نے اسے ضعیف قرار دیا سوائے ابن معین کے لہذا جمہور کے اقوال کو ماننا جائے گا۔

حاصل کلام جب تک کسی حدیث میں راوی کا سرکار پر عدا افتراء ثابت نہ ہو اور اس حدیث پر علماء کرام کی گئی حدیث موضوع کی تعریف صادق نہ آتی ہو اسے موضوع کہنا عقل و نقل کے خلاف ہے ہاں ایسی حدیث کو ضعیف بضعف شدید سے تعبیر کیا جائے گا اور شدید بضعف حدیث فضائل اعمال میں قابل قبول ہے کیوں کہ فضائل میں قبولیت کے لئے صرف اتنا ہی کافی ہے کہ موضوع نہ ہو بے شمار کلمات علماء اس پر شاہد۔ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں ”امام محقق علی الاطلاق فتح القدیر میں فرماتے ہیں ”الضعیف غیر الموضوع یعمل بہ فی فضائل الاعمال“ یعنی فضائل اعمال میں حدیث ضعیف رعل کا جائز ہے۔ لہذا متروک موضوع نہ ہو۔



احادیث علامہ پر بہت کا اثر الہ

مقدمہ امام ابو عمر ابن الصلاح و مقدمہ جرجانیہ و شرح الالفیہ للمصنف تقریب النوای و اور اس کی شرح تدریب الراوی میں ہے ”واللفظ لهما يجوز عند اهل الحديث وغيرهم التساهل في الاسانيد الضعيفه و روايته ماسوا الموضوع من الضعيف والعمل به من غير بيان ضعفه في فضائل الاعمال وغيرهما مما لا تعلق له بالعقائد والاحكام وممن نقل عنه ذالك ابن حنبل وابن مہدی وابن المبارك قالوا اذاروينا في الحلال والحرام شددنا و اذاروينا في الفضائل ونحوها تساهلنا اه ملخص“

(محدثین وغیرہم علماء کے نزدیک ضعیف سندوں میں تساہل اور بے اظہار ضعف موضوع کے سوا ہر قسم حدیث کی روایت اور اس پر عمل فضائل اعمال وغیرہ امور میں جائز ہے جنہیں عقائد و احکام سے تعلق نہیں امام احمد بن حنبل و امام عبدالرحمن بن مہدی و امام عبداللہ بن مبارک وغیرہم ائمہ سے اس کی تصریح منقول وہ فرماتے ہیں جب ہم حلال و حرام میں حدیث روایت کریں سختی کرتے ہیں اور جب فضائل میں روایت کریں تو نرمی (نیز امام ابو زکریا نووی الرعین پھر امام ابن حجر مکی شرح مشکوٰۃ پھر مولانا علی قاری مرقاۃ و حوزہ ثینی شرح حصن حصین میں فرماتے ہیں ”قد اتفق الحفاظ و لفظ الاربعین قد اتفق العلماء علی جواز العمل بالحديث الضعيف في فضائل الاعمال و لفظ الحرز جواز العمل به في فضائل الاعمال بالاتفاق“ (یعنی بے شک حفاظ حدیث و علماء دین کا اتفاق ہے کہ فضائل اعمال میں ضعیف حدیث پر عمل جائز ہے)

بمجد اللہ اور اوراق گذشتہ سے یہ بات ظاہر و باہر کہ حدیث فضیلت عمامہ کے راوی ایوب بن مدرک پر ایسا کوئی طعن نہیں جو موجب وضع ہو بلکہ وہ ضعیف ہے اور اس کی حدیث ضعیف کہلائے گی اور اس پر عمل جائز و مستحب ہے۔

## ﴿متن حدیث کے تجزیہ پر تبصرہ﴾

متن حدیث کی یہ بات کہ اللہ اور اس کے فرشتے جمعہ کے دن عمامہ باندھنے والوں پر درود بھیجتے ہیں موصوف کے نزدیک قابل قبول نہیں۔ موصوف قلم طراز ہیں ”اللہ اور اس کے فرشتوں کا درود بھیجنا قرآن میں دو قسم کے لوگوں کے لئے ثابت ہے۔ ایک نبی کے لئے... جیسا کہ ارشاد پاک ہے ”ان الله و ملائکته یصلون علی النبی“ (بے شک اللہ اور اس کے فرشتے نبی پر درود پڑھتے ہیں) دوسرے ذکر و تسبیح میں مصروف مومنین کے لئے... جیسے ارشاد پاک ہے ”یا ایہا الذین امنوا اذکرو اللہ ذکراً کثیراً و سبحوه بکرة و اصیلاً هو الذی یصلی علیکم و ملائکته“ (اے ایمان والو! اللہ کا خوب زیادہ ذکر کرو اور صبح و شام اس کی تسبیح پڑھتے رہو وہی ہے جو تم پر درود بھیجتا ہے اور اس کے فرشتے) قرآن کے انداز بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ جو لوگ خدائے وحدہ لا شریک کا کثرت سے ذکر کرتے ہیں اور صبح و شام اس کی تسبیح کی مالا جپتے رہتے ہیں تو اللہ اور اس کے فرشتے اس کی مومنانہ زندگی پر درود بھیجتے ہیں چاہے عمامہ باندھتے ہوں یا نہ باندھتے ہوں۔ ایک لمحہ کے لئے اگر عمامہ کی مذکورہ فضیلت مان بھی لی جائے تو اس میں عمامہ کی کوئی خصوصیت باقی نہیں رہتی۔ ایک پاکباز مومن بغیر عمامہ کے بھی یہ فضیلت حاصل کر سکتا ہے... بعد سطور..... ہاں! حدیثوں کے مطالعہ سے اتنا ضرور پتہ چلتا ہے کہ یہ عظمت اور فضیلت نماز باجماعت ادا کرنے والوں کے لئے ہے چنانچہ حدیث ابوداؤد کی روایت ہے..... حضرت عائشہ سے مروی ہے..... رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے صفوں میں دہنی جانب کھڑے ہونے والوں پر اللہ اور اس کے فرشتے درود بھیجتے ہیں۔ اور لکھتے ہیں جماعت نماز کے علاوہ کسی عمل خیر کرنے والے پر اللہ اور اس کے فرشتوں کا درود بھیجنا معلوم نہیں جو عظیم الشان فضیلت جماعت نماز میں شریک ہونے والوں کے لئے ظاہر ہوئی ہے کیا جمعہ کے دن صرف عمامہ لپیٹ لینے سے حاصل ہو جائے گی؟ عمامہ باندھنا اور جماعت میں شریک ہونا دونوں ہم پلہ ہیں؟ لہذا یہ حدیث روایت و درایت دونوں ہی اعتبار سے ناقابل عمل قرار پاتی ہے“

[عمامہ اور ٹوپی ص ۲۳، ۲۴]

موصوف کا مذکورہ بیان پڑھ لینے کے بعد فقیر اس نتیجہ پر پہنچا کہ موصوف بغیر مطالعہ کے اپنے قیاس پر عمل کرتے ہوئے فیصلہ کرنے کے عادی ہیں۔ متن استحالة ایسا ہے گویا کٹری کا جالا۔ لیکن موصوف شاید اسے چٹان ہی تصور کرتے ہوں گے۔ موصوف کی پوری بحث کا مدار ”یصلون“ فعل پر ہے جو صلوٰۃ مصدر مشتق



ہے لہذا فقیر لفظ صلوٰۃ کی وضاحت کئے دیتا ہے تاکہ متن حدیث کا مفہوم واضح ہو جائے۔ بقول مبر صلوٰۃ کے لغوی معنی رحم کرنا ہیں۔ صلوٰۃ کی نسبت جب اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو رحمت مراد ہوتی ہے اور رحمت بھی دو طرح کی ہے ایک مطلق ایک تعظیم کے ساتھ۔ دوسری خاص ہے نبی کے لئے اور پہلی نبی کے علاوہ کے لئے جیسا کہ علامہ یوسف بن اسماعیل نبہانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اپنی کتاب مستطاب ”افضل الصلوات علی سید السادات“ میں فرماتے ہیں ”کہ اللہ کی طرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوٰۃ تعظیم کے ساتھ پیوستہ رحمت ہے اور غیر پر مطلق رحمت ہے۔ [افضل الصلوات علی سید السادات مترجم، ص ۱۹]

تفسیروں سے بھی یہی مفہوم متبادر ہوتا ہے جیسا کہ ملا جیون علیہ الرحمہ نے اپنی تفسیر میں ”یصلون علی النبی“ کی تفسیر ”یعتنون باظہار شرفہ وتعظیم شانہ“ کی ہے۔

[تفسیرات احمدیہ، ص ۴۲۳]

جلالین میں ”یصلی علیکم“ کی تفسیر ”یرحمکم“ سے کی ہے جس سے معلوم ہوا کہ مومنین پر صلوٰۃ کا اطلاق بمعنی مطلق رحمت ہے اور نبی پر رحمت بالتعظیم۔ اور اگر ایسا نہ مانا جائے تو پھر نبی اور غیر نبی میں کیا فرق رہ جائے گا؟ الحاصل حدیث مذکور میں صلوٰۃ بمعنی مطلق رحمت ہے۔ جس کا اطلاق عموماً ہر مسلمان کے لئے جائز اور صحیح ہے۔ اور جب صلوٰۃ کی نسبت فرشتوں سے نبی کی جانب ہو تو اس کا مطلب برکتیں نازل کرنا، رحمت کی دعا کرنا جیسا کہ شفا شریف میں ہے۔ [۱۱۳/۲]

اور جب نبی کے علاوہ کے طرف نسبت ہو تو بندوں کے لئے فرشتوں کا استغفار کرنا جیسا کہ ”ہو الذی یصلی علیکم“ کی تفسیر میں صاحب جلالین نے ”یستغفرون لکم“ فرمایا ہے [تفسیر جلالین ص ۳۵۵]

اور استغفار ہر بندہ مومن کے لئے ہے چاہے وہ ذکر کرتا ہو یا نہ کرتا ہو قرآن مقدس میں ہے ”والملائکۃ یسبحون بحمد ربہم ویستغفرون لمن فی الارض“ اس آیت کریمہ میں فرشتوں کا استغفار بعض اہل علم کے نزدیک مطلق تمام اہل زمین کے لئے ہے چاہے وہ مومن ہوں یا کافر۔ محشی جلالین نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے لکھتے ہیں ”کرخی بعضهم ابقی من فی الارض علی عمومہ حیث یشمل الکفار کا البیضاوی“ لیکن صاحب جلالین نے استغفار ملائکہ کو صرف مومنین کے لئے خاص قرار دیا ہے اور یہی جمہور کا مسلک ہے۔ [تفسیر جلالین سورۃ الشوری ص ۴۰۱]

لہذا مذکورہ بحث کے پس منظر میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حدیث مذکور میں اللہ اور اس کے

فرشتوں کی صلوٰۃ کا اطلاق بندوں پر مطلق رحمت ہے اور استغفار ہے۔ اور صلوٰۃ سے صرف درود بمعنی رحمت  
بالتعظیم سمجھنا غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ اور مذکورۃ الصدر حدیث میں اور جماعت کی نماز کے سلسلے میں لفظ صلوٰۃ میں  
اس طرح تطبیق ہو سکتی ہے کہ یہ رحمت ہر عمامہ والے پر نہیں ہوگی بلکہ وہ جو نمازی ہوگا اور نماز عمامہ کے ساتھ  
پڑھے گا، علاوہ ازیں یہ بھی احتمال ہے کہ رحمت میں کمی اور زیادتی ہو سکتی ہے۔ قطع نظر اس تمام بحث سے  
موصوف یہ بتائیں کہ کیا یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ نبی یا اللہ کا ذکر کرنے والے اور جماعت نماز کے علاوہ کسی عمل خیر  
کرنے والے پر صلوٰۃ کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔؟ اگر ایسا ہے تو پھر درج ذیل حدیث کے بارے میں موصوف  
کا کیا خیال ہے؟ جس میں صرف دسترخوان پر بیٹھنے والوں کے لئے لفظ صلوٰۃ کا اطلاق کیا گیا ہے۔ ”ان  
الملائکۃ لاتزال تصلی علی احدکم مادامت مائدتہ موضوعۃ“ [شعب الایمان  
للبیہقی ۹۹/۷، مسند اسحاق بن راہویہ ۴۵۳/۲، الفردوس بماثور الخطاب ۶۳/۲، مجمع الزوائد ۵/۲۳، ۲]



## عمامہ فرشتوں کی پہچان ہے

عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم  
عليكم بالعمائم فانها سيما الملائكة وارخولها خلف ظهوركم  
(ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا عمامہ باندھو  
کیونکہ یہ فرشتوں کی نشانی ہے اور اس کا شملہ پشت پر لٹکاؤ)

[مجمع الزوائد ۵/۱۲۰، کنز العمال ۱۵/۴۱۱۴۰، الحاوی للفتاویٰ ۱/۴۷۰، الجبانک مترجم ۳۲۸]

طبرانی نے اس حدیث کو حسب ذیل سند سے روایت کیا ہے

”حدثنا يحيى بن عثمان ثنا محمد بن الفرغ المصري ثنا عيسى  
بن يونس عن مالك بن مغول عن نافع عن ابن عمر..... الخ“  
[طبرانی کبیر ۱۲/۳۸۳]

مذکورہ حدیث کو ابن عدی نے بھی روایت کیا ہے ان کا سلسلہ اسناد یہ ہے

”ثنا عبد العزيز بن سليمان الحرملی ثنا يعقوب بن كعب ثنا عيسى بن  
يونس عن الاحوص بن حكيم عن خالد بن معدان عن عباده..... الحديث“  
[الکامل ۱/۱۰۶]

## ﴿اسناد حدیث پر کئے گئے ریمارک کا پوسٹ مارٹم﴾

موصوف محترم حدیث مذکور کی سند میں ضعف بیان کرتے ہوئے قلم طراز ہیں ”الحاصل حدیث  
مذکور کا سلسلہ اسناد چار وجہوں سے ضعیف ہے۔

اس کا ایک راوی محمد بن فرج مصری ضعیف ہے۔

اور اس نے ثقہ راویوں کے خلاف روایت کیا ہے۔

دوسرا راوی عیسیٰ بن یونس مجہول ہے۔

تیسرا راوی احوص بن حکیم سوء حفظ میں مبتلا اور منکر ہے۔“

فقیر لکھتا ہے کہ موصوف محترم کی مذکورہ وجوہ میں سے آخری وجہ قدرے قابل قبول ہے علاوہ ازیں بقیہ وجوہ افترا پر دازی کا نمونہ و غلط فہمی کا نتیجہ ہیں۔ موصوف کا محمد بن فرج مصری کو ضعیف کہنا خود ضعیف ہے کیونکہ محمد بن فرج مصری سے متعلق علامہ ذہبی نے ”اتنی بخبر منکر“ فرمایا ہے [میزان ۶/۳۹۳] ابن حجر نے اس قول کو لسان میں بھی ذکر کیا ہے [لسان ۵/۳۳۹]

لیکن علامہ ذہبی کا یہ قول محمد بن فرج مصری کے ضعف پر صراحۃً دلالت نہیں کرتا دو وجوہوں سے ان میں سے ایک یہ کہ علامہ ذہبی نے اس حدیث کو احوص بن حکیم اور یحییٰ بن عثمان بن صالح کے ترجمہ میں ذکر کر کے ان کے ضعف پر بطور استشہاد پیش کیا ہے۔ جس سے سمجھ میں آتا ہے کہ اس حدیث کی نکارۃ کے ذمہ دار یہ دونوں ہیں خاص کر احوص بن حکیم کیونکہ ائمہ نے ان پر زیادہ کلام کیا ہے۔ ماہر علل حدیث ابن عدی نے بھی اس حدیث کو احوص بن حکیم کے ترجمہ میں ذکر کیا ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ احوص بن حکیم کے مناکیر میں ہے محمد بن فرج مصری کا کوئی قصور نہیں علامہ بیہقی اس حدیث کو ذکر کر کے فرماتے ہیں ”رواہ الطبرانی وفيہ عیسیٰ بن یونس قال الدار قطنی مجہول و ذکر الذہبی ہذا الحدیث فی ترجمۃ یحییٰ بن عثمان بن صالح المصری شیخ الطبرانی ومع ذلک فقد وثقہ“ [مجمع الزوائد ۵/۱۲۰]

یعنی علامہ بیہقی کے نزدیک حدیث کے ضعف کے ذمہ دار عیسیٰ بن یونس ہیں [حالانکہ یہ صحیح نہیں کما سیاتی] ان اقوال کی روشنی میں سمجھا جاسکتا ہے کہ محمد بن فرج مصری اس سے بری ہیں۔ دوسری وجہ یہ کہ علامہ ذہبی کا قول ”اتنی بخبر منکر“ راوی کے ضعف کو تسلیم نہیں جیسا کہ علامہ عبدالحی فرنگی محلی لکھنوی علیہ رحمۃ الغنی اپنی تصنیف جلیل ”الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل“ میں رطب اللسان ہیں ”وکذا لاتظنن من قولہم فلان روی المناکیر.... انہ ضعیف“ آگے چل کے علامہ ذہبی کی میزان الاعتدال کے حوالے سے لکھتے ہیں ”وقال ایضاً فی ترجمۃ (احمد بن عتاب المروزی) قال احمد ابن سعید بن معدان ”شیخ صالح“ روی الفضائل والمناکیر قلت ما کل من روی المناکیر یضعف انتہی“

نیز آگے لکھتے ہیں وقال السخاوی فی ”فتح المغیث“ قال ابن دقیق العید فی ”شرح الالمام“ قولہم روی مناکیر لا یقتضی بمجرده ترك روايته حتی تكثر المناکیر فی روايته وينتهي الی ان یقال فیہ منکر الحدیث الخ“ [ص ۲۰۰]



حاصل کلام: صرف منکر روایتیں لانا راوی کے ضعف کو مستلزم نہیں جب تک کہ مناکیر کی کثرت نہ ہو جائے اور اس راوی کو منکر الحدیث سے تعبیر نہ کیا جانے لگے۔ قطع نظر اس سے ”اتسی بخبر منکر“ یعنی صرف منکر روایتیں لانا مورث ضعف ہوتا تو بہت سے ثقہ حضرات ضعف کے زمرے میں داخل ہوتے جیسا کہ محمد بن ابراہیم التیمی کے سلسلے میں احمد بن حنبل نے کہا ”یروی احادیث منکرۃ“ حالانکہ وہ ثقہ ہیں اور شیخین نے اس پر اتفاق کیا ہے اور حدیث انما الاعمال بالنیات میں اسی کی جانب مرجع ہے۔ کسی نے بھی ان کے ضعف کی جانب اشارہ نہیں کیا ہے۔

بالجملہ سطور مذکورہ سے یہ بات روشن کہ راوی مذکور محمد بن فرج مصری ثقہ ہیں اور ”اتسی بخبر منکر“ سے ثقاہت میں کوئی فرق نہیں آتا جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ یہ تمام بحث تو جب ہے کہ محمد بن فرج مصری پر ”اتسی بخبر منکر“ کا لیل چسپاں کیا جائے اور اگر ایسا نہ ہو تو پھر راوی محمد بن فرج مصری کی ثقاہت میں اصلاً کلام نہیں اور حقیقت بھی یہی ہے۔ اب رہی موصوف کی بیان کردہ دوسری وجہ کہ محمد بن فرج مصری ضعیف ہے اور اس نے ثقہ راویوں کے خلاف روایت بھی کیا ہے تو یہ وجہ بھی مذکورہ بحث کی بنیاد پر باطل محض ہے کیوں کہ جب محمد بن فرج مصری کا ضعیف ہونا ثابت نہیں تو پھر ضعیف راوی کا ثقہ راوی سے مخالفت کا کیا سوال!

اور موصوف کی حدیث مذکور کے ضعف پر پیش کردہ تیسری وجہ کہ حدیث کے راوی عیسیٰ بن یونس مجہول ہیں موصوف کی غلط فہمی اور فن اسماء رجال سے عدم واقفیت کی منہ بولتی مثال ہے۔ کیوں کہ موصوف نے ابن حجر، دارقطنی، ذہبی اور یثیمی کے حوالے سے جس عیسیٰ بن یونس کو مجہول قرار دیا ہے وہ مالک بن انس سے روایت کرنے والے راوی ہیں اور وہ مالک بن مغول سے روایت کرتے ہیں۔ موصوف غالباً علامہ ذہبی کی درج ذیل عبارت سے فریب کھا گئے جو میزان میں ہے ”عیسیٰ بن یونس شیخ روی عن مالک قال الدار قطنی مجہول“ [میزان جلد ۳/۳۳۸]

حالانکہ علامہ ذہبی کی اس عبارت سے بات واضح نہیں ہو رہی ہے کہ یہاں عیسیٰ بن یونس کون سے ہیں اور مالک سے کون مالک مراد ہیں۔ ہاں البتہ علامہ ابن حجر نے ”لسان المیزان“ میں علامہ ذہبی کے اس پورے قول کو نقل کر کے کچھ اضافہ کیا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں مالک سے مالک بن انس مراد ہیں۔ ان کی عبارت ملاحظہ ہو ”قال الدار قطنی فی غرائب مالک حدثنی علی بن احمد الأزرق المعدل بمصر، ثنا حمزه بن علی بن العباس ثنا محمد بن



صالح بن سحرۃ، ثنا علی بن احمد بن سهل الانصاری ثنا عیسیٰ بن یونس  
ولیس بالسبیعی، ثنا مالک بن انس عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ  
عنہم رفعہ قلوب المؤمنین یتعارف اللہ فی ارضہ بالمودة  
الحديث..... قال الدار قطنی هذا باطل ورواته عن مالک مجهولون  
قلت (القائل العلامة العسقلانی) دخل فی ذالک الراوی عنه والذي دونه  
ولم اعرف الثلاثة“ [لسان المیزان ۴/۳۱۰]

لہذا معلوم ہوا کہ دارقطنی نے جس عیسیٰ بن یونس کو مجہول قرار دیا ہے وہ مالک بن انس سے روایت  
کرنے والے ہیں اور ہماری بحث اس عیسیٰ بن یونس کے سلسلے میں ہے جو رملی ہیں یا سبیعی۔ پہلے کے بارے  
میں ابن حجر نے تقریب میں ”صدوق ربما اخطا“ دوسرے کے بارے میں ”ثقة مامون“ فرمایا  
[تقریب ص ۳۷۷]

البتہ علامہ البانی نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ وہ رملی ہیں [السلسلة الضعيفة ۴/۱۱۹ رقم ۶۶۹]  
لہذا موصوف کا مذکورۃ الصدر حدیث کے راوی عیسیٰ بن یونس کو مجہول قرار دینا غلط و بے بنیاد ہے۔

او برسمیل تنزل یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ عیسیٰ بن یونس مجہول ہیں تاہم مضرب نہیں کیوں کہ جب کسی راوی  
کو مطلق مجہول کہا جاتا ہے تو غالباً اس سے مجہول العین مراد ہوتا ہے۔ اور مجہول العین راوی سے جب دو ثقہ راوی  
روایت کر لیں تو اس کی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے۔ علامہ عبدالحی فرماتے ہیں ”ثم ان جهالت العين  
ترتفع بروايتها اثنتين عنه دون جهالت الوصف هذا عند الاكثر“ بعد  
چند طور فرماتے ہیں ”وقال السخاوی فی فتح المغیث قال الدار قطنی من روی عنه  
ثقتان فقد ارتفعت جهالته وثبتت عدالته. انتھی“ [الرفع والتکمیل ص ۲۳۸، ۲۵۰] تو اب  
کیوں کہ عیسیٰ بن یونس سے دو ثقہ راویوں ”یعقوب بن کعب اور محمد بن فرج مصری نے روایت کیا ہے لہذا عیسیٰ بن  
یونس کی جہالت منثی ہو جائے گی۔ اور وہ ثقہ راویوں کے زمرے میں داخل ہو جائیں گے بالجملہ حدیث کے ضعف  
پر موصوف کی بیان کردہ چار وجوہوں میں سے تین تو باطل و بے بنیاد ٹھہریں البتہ آخری وجہ کچھ اس حد تک درست  
ہے کہ احوص بن حکیم [۱] ضعیف راوی ہے نہ کہ اس حد تک کہ اس کی روایت موضوع و شدید الضعف ہو یا یہ کہ کوئی  
ثقہ راوی اس سے روایت کرے تبھی معتبر ہوگا۔ چنانچہ احوص بن حکیم کونسا نے ضعیف کہا ہے اور دوسری طرف  
”لیس بثقة“ بھی فرمایا ہے اور ابن معین نے فرمایا ”لیس بثقة، ولا مامون“ دوسری جگہ فرمایا ”لیس



بشئىء؛ لاشئىء“ احمد بن حنبل نے ”واہ“ فرمایا۔ اور جوزجانی نے کہا ”لیس بالقوی فی الحدیث“ اور ابن عساکر نے کہا کہ مجھے خبر ملی کہ محمد بن عوف سے ان کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے کہا ”ضعیف الحدیث“ اور فسوی نے کہا ”کان رجلاً مجتهداً وحديثه ليس بالقوی“ اور ابو حاتم رازی نے فرمایا ”لیس بقوی، منکر الحدیث“ اور ساجی نے کہا ”ضعیف عندہ منا کیر“ اور ابن حبان نے ”لا یعتبر بروایتہ“ نیز فرمایا ”یروی المناکیر عن المشاہیر“ اور دارقطنی نے ”منکر الحدیث“ قرار دیا۔ ذہبی فرماتے ہیں ”ضعف“ اور ابن حجر عسقلانی نے تقریب میں ”ضعیف الحفظ“ لکھا ہے۔ لیکن فقیر موصوف کی معلومات کے لئے بتا دے کہ بعض محدثین نے احوص بن حکیم کی توثیق بھی کی ہے۔ چنانچہ سفیان بن عیینہ فرماتے ہیں ”کان ثقة“ اور امام بخاری فرماتے ہیں کہ مجھ سے علی بن مدینی نے فرمایا ”کان ابن عیینہ یفضل الأحوص علی ثور (یعنی ابن یزید الحمصی) فی الحدیث“ اور امام ترمذی فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاری سے احوص کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے کہا کہ علی بن عبد اللہ نے کہا ”کان سفیان بن عیینہ یثبته“ اور علی بن مدینی نے فرمایا ”هو (یعنی ثوراً) عندی اکبر من الأحوص، والأحوص صالح“ نیز فرمایا ”ثقة“ اور ابن عمار موصلی نے کہا ”صالح“ عجل نے کہا ”لأبأس به“ اور دارقطنی نے کہا ”یعتبر اذا حدث عنه ثقة“ علاوہ ازیں ابن عدی کامل میں فرماتے ہیں ”وللاحوص بن حکیم روایات غیر ماذکرت، وهو ممن یکتب حدیثه، وقد حدث منه جماعة من الثقات... ولیس فیما یرویہ متن منکر الا انه یاتی باسانید لا یتابع علیها“ [۴۰۶/۱]

ان مذکورہ اقوال سے واضح ہے کہ احوص بن حکیم سے متعلق محدثین کرام کی مختلف آراء و نظریات ہیں۔ بعض توثیق کرتے ہیں بعض تخریج پر متفق ہیں۔ لیکن اکثر ائمہ کے اقوال کے پیش نظر جانب جرح کو تقویت حاصل ہوگی علاوہ ازیں جو لوگ جرح کر رہے ہیں وہ احوص کو تخریج کے مختلف مراتب میں رکھ رہے ہیں۔ بعض نے احوص کو ان ضعفاء میں شمار کیا ہے جن کی احادیث لائق اعتبار ہوتی ہیں اور بعض نے اس کے خلاف۔ فقیر کے خیال کے مطابق فریق اول کا حکم بہت موزوں ہے بخلاف فریق ثانی کے۔ کیوں کہ اس میں تشددین نقاد ہیں۔ اور فریق اول میں معتد لین حضرات بلکہ تشددین حضرات بھی ہیں جیسے علامہ نسائی کہ انہوں نے راوی کو ”لیس بثقة“ سے تعبیر کیا ہے اور نہ جرح علامہ نسائی جسے تشدد امام نقد کے لئے جرح کر رہے



سے کم درجہ پر محمول کی جاتی ہے۔ لہذا فریق اول کی بات ہی زیادہ معتبر ہوگی اور احوص بن حکیم کو ضعیف لائق اعتبار راویوں کی فہرست میں رکھا جائے گا۔

[۱] [التاریخ البادی عن ابن معین ص ۴۷، التاریخ الکبیر ۲/۱، ۵۸، احوال الرجال ۱۷۱، معرفۃ الثقات ۲۱۳/۱، المعرفۃ والتاریخ ۲/۲، العلل الکبیر ۲/۲، ۹۷، الضعفاء الکبیر ۱/۱۲۰، الجرح والتعديل ۱/۳۲۸، ۳۲۷، البحر وحین ۱/۱۷۵، اکمال ۱/۴۰۵، الضعفاء والمترکون ۱۵۷، سؤالات البرقانی للدارقطنی ص ۱۶، ۱۷، الضعفاء لأبی نعیم ص ۶۳، تہذیب الکمال ۲/۲۹۱، الکاشف ۱/۱۰۰، اکمال تہذیب الکمال ۱/۸۱، تقریب التہذیب ص ۳۶، تہذیب التہذیب ۱/۱۲۴]

اب رہا دارقطنی کا قول ”يعتبر اذا حدث عنه ثقة“ جس پر موصوف نے اپنی بحث کی بنیاد رکھی ہے۔ تو اولاً دارقطنی کا شمار متشدین نقاد میں ہوتا ہے اور ہم نے سطور بالا میں یہ باور کرا دیا کہ یہاں معتد لین کے خلاف متشدین کا قول قابل قبول نہیں۔ اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ دارقطنی کے علاوہ کسی بھی محدث نے احوص کی حدیث کی قبولیت کی کوئی شرط نہیں لگائی۔ بلکہ بلا کسی قید و شرط کے اس کی حدیث کے اعتبار کا حکم لگایا ہے۔ لہذا اکثر ائمہ کے پیش نظر دارقطنی کا قول معتبر نہیں ہوگا۔ اور بالفرض دارقطنی کا قول تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے کیوں کہ احوص بن حکیم سے عیسیٰ بن یونس نے روایت کیا ہے اور عیسیٰ بن یونس کا شمار ثقات میں ہے کما سبق۔ تو اب بقول دارقطنی یہ حدیث احوص بن حکیم کی سند سے بھی معتبر ہوگی۔

حاصل کلام: حدیث مذکور کی دونوں سندوں میں ایسی کوئی خرابی نہیں ہے کہ حدیث کو موضوع یا شدید الضعف کہہ کر رد کر دیا جائے۔ بلکہ پہلی سند کے تمام راوی ثقہ یا صدوق اور دوسری سند کے بعض راوی ضعیف معتبر ہونے کی وجہ سے اس حدیث کو حدیث حسن لغیرہ سے تعبیر کیا جائے گا۔ اور یہ حدیث بلا کسی شرط کے لائق عمل ہوگی۔ اور حدیث کے ضعف پر موصوف کی پیش کردہ ساری بحث غیر معتبر وغیر مقبول ہے۔

### ﴿متن حدیث کے تجزیہ پر تبصرہ﴾

موصوف نے حدیث مذکور کے متن کو بھی باطل قرار دیکر حدیث کے باطل ہونے کا حکم لگایا ہے۔ لکھتے ہیں ”حدیث مذکور کا متن بھی باطل ہے کیونکہ عمائم فرشتوں کی نشانی اور ان کی پہچان نہیں اگر یہ ان کی نشانی اور پہچان ہوتی تو سارے فرشتے ہمیشہ اسے استعمال کرتے حالانکہ بات ایسی نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت جبرائیل علیہ السلام جب بھی بدل کر انسانی شکل میں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس آتے تو کبھی



عمامہ باندھے ہوئے ہوتے اور کبھی بغیر عمامہ کے ہوتے۔ جیسا کہ مشہور ”حدیث جبرائیل“ میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی بارگاہ میں حضرت جبرائیل کی آمد کا تذکرہ کرتے ہوئے ان کا حلیہ بیان کرتے ہیں مگر اس میں عمامہ پوشی کا کوئی ذکر نہیں جس سے صاف اشارہ ہوتا ہے کہ وہ عمامہ باندھے بغیر تشریف لائے تھے۔“ [عمامہ اور ٹوپی کی شرعی حیثیت ص ۴۰]

متن حدیث کے ابطال پر پیش کردہ موصوف کی یہ دلیل از حد مضحکہ خیز ہے۔ کیونکہ یہ بات ہر ذی علم جانتا ہے کہ کسی چیز کے ذکر نہ کرنے سے اس کی نفی لازم نہیں آتی۔ ورنہ خود یہ حدیث مشہور جسے موصوف نے اپنا متدل بنایا ہے باز بچہ اطفال بن کے رہ جائے گی۔ کیونکہ اس میں صرف جبرائیل کے بالوں کا تذکرہ ہے جس سے معلوم ہوا کہ معاذ اللہ حضرت جبرائیل کے آنکھ کا ناک منہ وغیرہ نہیں تھے۔ یا یہ حدیث جسے ابن عساکر نے تاریخ میں ذکر کیا ہے ”حضرت ابو ہریرہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہمارے پاس تشریف لائے اور آپ کے جسم اقدس پر زرد قمیص، زرد چادر اور زرد عمامہ تھا۔“ اس حدیث میں از ار کا ذکر نہیں معاذ اللہ موصوف کہیں سرکار کے ازار نہ پہننے پر اس حدیث کو متدل نہ بنالیں۔

لب لباب یہ کہ کسی چیز کا عدم ذکر اس کی نفی کو مستلزم نہیں۔

آگے موصوف لکھتے ہیں ”یونہی بخاری و مسلم کی روایت میں حضرت عائشہ سے مروی ہے ”لما رجع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من الخندق ووضع السلاح واغتسل اتاه جبرائيل وهو ينفض راسه من الغبار..... الحديث“ (جب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جنگ خندق سے لوٹے ہتھیار رکھا اور غسل کیا تو جبرائیل اپنے سر سے غبار جھاڑتے ہوئے آئے..... الحدیث) حضرت جبرائیل کا اپنے سر سے غبار جھاڑنا اس بات پر دلیل ہے کہ وہ عمامہ باندھے ہوئے نہیں تھے کیونکہ عمامہ پوش ہو کر سر سے گرد و غبار جھاڑنے کا سوال ہی نہیں اٹھتا اور سر کا غبار آلود ہونا عمامہ پوش نہ ہونے کا علامہ ہے۔“

موصوف نے یہاں بھی عقل سے کام نہیں لیا اور صرف سر کے گرد آلود ہونے سے عمامہ پوش نہ ہونا سمجھ لیا۔ فقیر کا مشاہدہ ہے کہ بہت سے عمامہ پوش حضرات کھیت کھلیان وغیرہ جاتے ہیں کام کرتے ہیں اور ان کے جسم پر خاص سر پر گرد و غبار لگ جاتا ہے کیوں کہ سر کا دایاں اور بائیں اور پیچھے کا کچھ حصہ کھلا رہتا ہے علاوہ ازیں درازئی زلف کی وجہ سے بھی سر کا غبار آلود ہونا مسلم ہے۔ لہذا حضرت جبرائیل کے سر کا غبار آلود ہونا عمامہ پوش نہ ہونے کا مستلزم نہیں۔



حضرت عائشہ سے مروی حسب ذیل حدیث کہ سرکار نے فرمایا۔

”انی لما صعدت الى السماء رأيت أكثر الملئكة معتمين“ (شب معراج میں نے اکثر فرشتوں کو عمامہ پوش دیکھا) کو موصوف نے مذکورۃ الصدر حدیث کے بطلان پر بطور استشہاد پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں ”تاہم اس روایت سے اتنا پتہ چلتا ہے کہ شب معراج کے ایک خاص موقع پر فرشتے عمامہ باندھے ہوئے تھے اور ظاہر ہوتا ہے کہ ان کا یہ لباس رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے استقبال میں تھا۔ اور وہ بھی اکثر فرشتوں کا یہ حال تھا یعنی کچھ ایسے بھی فرشتے تھے جو عمامہ پوش نہیں تھے جس سے اشارہ ملتا ہے کہ یہ سارے فرشتوں کی مستقل نشانی نہیں تھی ورنہ سب کے سب عمامہ پوش ہوتے“

موصوف کی بطور استدلال پیش کردہ حدیث میں لفظ اکثر ہے جس سے موصوف دعو کہ کھا گئے کہ اکثر فرشتے عمامہ پوش تھے اور بعض ایسے بھی تھے جو عمامہ پوش نہ تھے۔ حالانکہ موصوف کو معلوم ہونا چاہئے کہ اکثر کبھی کل کے لئے بھی بولا جاتا ہے۔ جیسا کہ مشہور ہے ”للاکثر حکم الكل“ قرآن میں بھی بے شمار مقامات پر لفظ اکثر کل کے معنی میں ہے۔ جیسا کہ شہنشاہ بریلی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں ”او کلمما غھدوا عھدا نبذھ فریق منھم بل اکثرھم لایؤمنون، فان اکثرھم فاسقون، ولکن الذین کفروا یفترون علی اللہ الکذب و اکثرھم لایعقلون، ولکن اکثرھم یجھلون، یرضونکم بافواھم وتأبى قلوبھم و اکثرھم فاسقون، یعرفون نعمت اللہ ثم ینکرونها و اکثرھم الکفرون، کافرون کو فرمایا ان میں اکثر ایمان نہیں رکھتے، انکے اکثر فاسق ہیں، انکے اکثر بے عقل ہیں، انکے اکثر جاہل ہیں، انکے اکثر کافر ہیں، حالانکہ وہ سب ایسے ہی ہیں..... یہاں تک کہ شیاطین کے بارے میں فرمایا ”یلقون السمع و اکثرھم کذبون“ ان میں اکثر جھوٹے ہیں حالانکہ یقیناً وہ سب جھوٹے ہیں..... آیت کریمہ ”وما یتبع اکثرھم الا ظننا“ کے تحت میں مدارک التزیل میں ہے ”المراد بالاکثر الجمیع“، معالم التزیل میں ہے ”اراد بالاکثر جمیع من یقول ذلک“ شہاب علی البیھاوی میں ہے ”یعنی ان الاکثر یتستعمل بمعنی الجمیع۔ الی آخرہ [فتاویٰ رضویہ/ ۷۳۷]

مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات واضح ہوگئی کہ غالباً لفظ اکثر کل کے معنی میں ہوتا ہے۔ لہذا موصوف کی پیش کردہ حدیث میں لفظ اکثر کل کے معنی میں ہے۔ اور موصوف کا یہ کہنا کہ حضور کے استقبال میں فرشتوں نے عمامہ پہنایا یہ بھی موصوف کی غیر معقول قیاس آرائیوں کا ہی ایک نمونہ ہے۔ جو صواب سے کوسوں دور



ہے۔ کیونکہ جنگوں میں بھی فرشتے عمامہ پوش آتے تھے تو موصوف جواب دیں کہ استقبال کے لئے آتے تھے یا مدد کے لئے؟

موصوف آگے چل کر آیت کریمہ ”يُمَدِّدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مَسْهُومِينَ“ (تمہارا رب تمہاری مدد کو پانچ ہزار فرشتے نشان والے بھیجے گا) [سورہ آل عمران پارہ ۴ آیت ۱۲۵] کا سہارا لے کر متن حدیث کے بطلان پر ایک اور دلیل کا اضافہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں ”آیت اور اس کی تفسیر ملاحظہ کرنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ فرشتے پہلے سے عمامہ پوش نہ تھے بلکہ وہ ابن زبیر کے زرد عمامہ کو دیکھنے کے بعد عمامہ پوش ہوئے تھے جو اس بات کی دلیل ہے کہ عمامہ ان کی نشانی نہیں“ فقیر کے نزدیک موصوف کی یہ دلیل بھی باطل ہے۔

کیوں کہ موصوف کی بیان کردہ آیت کی تفسیر سے یہ کہاں ثابت کہ فرشتے پہلے سے عمامہ پوش نہ تھے بلکہ عبد اللہ بن زبیر کے زرد عمامہ کو دیکھ کر عمامہ پوش ہوئے۔ کیونکہ آیت کی تفسیر سے اتنا پتہ چلتا ہے کہ حضرت زبیر کے زرد عمامہ کی وجہ سے فرشتوں نے بھی زرد عمامہ پہنا۔ اس سے یہ ثابت نہیں کہ پہلے عمامہ نہ پہنے تھے ممکن ہے کہ کسی اور رنگ کا عمامہ پہنے ہوں۔ (کیونکہ اور بھی رنگ کے عمامے پہننا فرشتوں سے ثابت ہے۔ جیسا کہ آگے آرہا ہے) لیکن عبد اللہ بن زبیر کی اتباع میں رنگوں میں زرد رنگ کو فرشتوں نے ترجیح دی اور زرد عمامہ ہی پہنا۔

اور موصوف کا یہ کہنا کہ ”نیز یہ ان فرشتوں کی نشانی کیسے ہو سکے گی جب کہ انسانوں میں کفار و مشرکین بھی عمامہ باندھتے تھے کیا فرشتوں کی مقدس جماعت اور ناپاک مشرکین اس نشانی میں برابر کے شریک تھے۔“ فقیر نے موصوف کے اس سوال کا مکمل جواب حدیث (عمامہ کفر و ایمان کے مابین خط امتیاز ہے) میں دیا ہے۔

نیز موصوف لکھتے ہیں ”اور اہل زبان جانتے ہیں کہ آیت میں مسومین کا لفظ وارد ہوا ہے جو اسم فاعل کا صیغہ ہے اور اسم فاعل حدوث فعل پر دلالت کرتا ہے۔ یعنی فرشتوں کا بذریعہ عمامہ نشانی اختیار کرنے والا فعل مستقل اور مستمر نہیں تھا بلکہ وہ نوا ایجاد تھا اور نو ساختہ تھا جو بدر کے میدان میں اترنے کے لئے تھا۔“ موصوف کی اس دلیل کا یہ جواب کافی ہے کہ مسومین میں فعل نو پید صرف عمامہ کو نہ بنا کر زرد رنگ کے عمامہ کو بنایا جایا۔ اور کہا جائے کہ عمامہ پہننا تو فرشتوں کی علامت ہے مگر زرد رنگ کا عمامہ رنگ کے لحاظ سے فعل نو پید ہے کیوں کہ یہ بات ثابت ہے کہ فرشتوں نے جنگوں میں مختلف رنگ کے عمامہ پہنے ہیں۔ تفسیر خازن شریف میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ارشاد منقول ہے ”كان سبيما الملائكة يوم بدر هوانم بيض ويوم حنين قائم خضر“



(یوم بدر ملائکہ کی نشانی سفید عمامے اور حنین کے دن سبز عمامے تھی)

[تفسیر خازن مصری سورہ انفال جلد ۲ ص ۱۵۴]

تفسیر خازن کی مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات واضح ہوگئی کہ فرشتوں کے عماموں کا رنگ وقتاً فوقتاً تبدیل ہوتا رہتا تھا۔ اور یہ بات کہ یہاں معرکہ بدر میں ملائکہ کی نشانی سفید عمامہ بتائی ہے۔ تو فقیر عرض کر دے کہ یہ اختلاف کا ثمرہ ہے بعض تفسیروں میں سفید رنگ ہے، بعض میں کالا اور بعض میں زرد رنگ ہے جمہور مفسرین نے سفید رنگ کو رائج فرمایا ہے قطع نظر اس سے یہ بات طے ہوگئی کہ فرشتوں کے عماموں کے رنگ بدلتے رہتے تھے لہذا مسوئین اسم فاعل رنگ کے اعتبار سے ہے نہ کہ عمامہ کے لحاظ سے۔ معلوم ہوا کہ عمامہ فرشتوں کی نشانی ہے لیکن رنگ کا کوئی ایک نشان نہیں۔

موصوف متن حدیث کے استحالة پر آخری دلیل دیتے ہوئے لکھتے ہیں ”ان ساری بحثوں سے قطع نظر کرتے ہوئے صرف ایک سوال کا حل تلاش کیجئے اور سوچئے کہ فرشتے جو نور کے پیکر ہیں کیا وہ عام حالتوں میں تانے بانے سے تیار کیا ہوا لباس پہنتے ہیں یا صرف اس وقت پہنتے ہیں جبکہ وہ آدمی کے بھیس میں ہوتے ہیں۔ پہلی بات ثابت نہیں تو پھر عمامہ ان کی نشانی بھی نہیں اور دوسری بات بھی پورے طور پر ثابت نہیں کیوں کہ آدمی کے بھیس میں ہوتے ہوئے بھی عمامہ اور بے عمامہ دونوں طرح بعض فرشتوں کا حلیہ موجود ہے۔“ [عمامہ اور ٹوپی ص ۴۲]

شاید موصوف مرض نسیان میں مبتلا ہیں کیوں کہ موصوف بھول گئے کہ خود انہوں نے حدیث عائشہ پیش کر کے فرشتوں کا عمامہ پہننا ثابت کیا ہے جیسا کہ لکھا شب معراج کے خاص موقع کر فرشتے عمامہ باندھے ہوئے تھے.... الخ اگر موصوف کے نزدیک وہ عمامہ تانے بانے کا نہیں تھا تو یہ تمام بحث کرنے کی ضرورت کیا تھی؟ متن حدیث کے ابطال کو اتنا کافی تھا کہ جس عمامہ کو فرشتوں کی نشانی بتایا گیا ہے وہ عمامہ نورانی عمامہ تھا اور ہماری بحث تانے بانے کے عمامہ سے متعلق ہے لہذا یہ حدیث ضعیف ہے۔ حالانکہ موصوف نے ایسا کچھ نہیں کیا۔ موصوف خود سوچیں! کہ جنگوں میں فرشتے نورانی شکل میں آتے تھے جنہیں لوگ دیکھ نہیں پاتے تھے تو سرکار کو چاہئے تھا کہ لوگوں پر ان کا تمام حلیہ بیان فرماتے اور اگر عمامہ ہی بیان کرنا مقصود تھا تو یہ بھی فرماتے کہ وہ عمامہ تانے بانے کا نہیں تھا اور موصوف کا یہ کہنا ”کہ آدمی کے بھیس میں عمامہ اور بے عمامہ دونوں طرح آتے تھے“ غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ جو دلیل موصوف نے فرشتوں کے بے عمامہ آنے پر پیش کی تھیں باطل و بے بنیاد ٹھرائی جا چکی ہیں۔ لہذا یہ ثابت کہ فرشتے انسانی شکل میں بھی عمامہ کے ساتھ آتے تھے بغیر عمامہ آنے کی کہیں صراحت نہیں۔



حاصل بحث: متن حدیث کے ابطال پر موصوف کی پیش کردہ دلیلیں تاریکبوت سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتیں ہیں۔ لہذا اسناد حدیث کے درست ہونے کے ساتھ ساتھ متن حدیث بھی بالکل صحیح و درست ہے۔ اور یہ حدیث اپنی سند اور متن کے لحاظ سے درجہ حسن لغیرہ میں داخل ہے۔ اس کے باوجود بھی حدیث کو موضوع یا ضعیف کہنا علم حدیث و اصول حدیث سے عدم واقفیت کا نتیجہ ہے۔



## عمامہ ٹوپی کے ساتھ ہی سرکار کی اصل سنت ہے

عن ابی جعفر بن محمد بن علی بن ركانه عن ابیه ان ركاته صارع النبی فصرعه النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ركاته وسمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم يقول فرق ما بیننا وبين المشرکین العمامہ علی القلائس (سرکار نے فرمایا ہمارے اور مشرکین کے مابین ٹوپوں پر عمامے خط امتیاز ہیں)

[سنن ابی داؤد شریف ۲/۵۶۳]

مذکورہ حدیث کو ابوداؤد نے روایت کر کے سکوت اختیار فرمایا اور امام ترمذی نے فرمایا ”ہذا حدیث غریب و اسنادہ لیس بالقائم“ (یعنی یہ حدیث غریب ہے اور اس کا اسناد قائم نہیں)

[ترمذی شریف ۱/۳۱۸] لیکن ان دونوں محدثین کے برخلاف موصوف نے حدیث مذکور کو ناقابل استنباط و استنباط قرار دیا ہے جو سر اس حدیث کے ساتھ نا انصافی بددیانتی ہے کیوں کہ حدیث مذکور کے سلسلہ سند میں جہالت کے علاوہ اور کوئی علت موجود نہیں جیسا کہ امام ترمذی نے فرمایا ”لانعرف اباً الحسن العسقلانی ولا ابن ركانه“ [ترمذی شریف ۱/۳۱۸] اور صرف یہی علت شوکانی نے بھی بیان کی ہے لکھتے ہیں ”وبین ان فیہ مجہولین“ [الفوائد المجموعہ بحوالہ عمامہ اور ٹوپی] رہا امام ترمذی کا اسناد قائم نہ ہونے کا حکم لگانا تو یہ کوئی ایسی علت نہیں جس سے حدیث پر کوئی خاص اثر پڑے اور وہ غیر مقبول ہو جائے۔



شیخ ابن تیمیہ کے درج ذیل قول سے یہ بات ظاہر ہے ”هذا القدر لا يمنع ان يعتضد بهذا الحديث ويستشهد به“ (یعنی امام ترمذی کی اتنی تنقید سے اس حدیث کو دلیل اور گواہ کے طور پر پیش کرنا ممنوع نہ ہوگا) اور بالفرض امام ترمذی کی بیان کردہ اس علت کو مؤثر خاص تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی وہ حدیث مذکور میں کچھ کام نہ آئے گی کیوں کہ ملا علی قاری نے اس کے دو جواب دیکر حدیث مذکور میں عمل کرنے سے محروم کر دیا ہے۔ ملا علی قاری نے اس کے دو جواب دئے ہیں ایک تو سکوت ابی داؤد، دوسرا ابو داؤد اور ترمذی دونوں سندوں کا آپس میں ایک دوسرے کو تقویت دینا۔ فرماتے ہیں ”رواه ابو داؤد وسکت عنه، ولعل اسنادہ قائم او يحصل القيام بهما“ [مرقاۃ المفاتیح ۸/۲۱۵]

(یعنی ابو داؤد نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے شاید کہ اس کا اسناد قائم ہو یا ابو داؤد و ترمذی دونوں کی سندیں آپس میں مل کر سند کے قائم ہونے میں کام آئیں گی)

موصوف نے ملا علی قاری کے دونوں جوابوں کو اصولی غلطی اور تسامح پر محمول کیا ہے۔ ملا علی قاری کے پہلے جواب یعنی سکوت ابی داؤد سے اسناد قائم ہو سکتی ہے کے رد میں موصوف رقمطراز ہیں ”مختلف علماء نے ان کے سکوت کو تشریح طلب سمجھا ہے جس کا خلاصہ درج ذیل ہے، جن حدیثوں میں سکوت سے کام لیا گیا ہے اگر وہ بخاری و مسلم میں ہوں تو صحیح ہیں اور اگر کسی میں نہیں تو دوسرے کسی محدث نے ان حدیثوں کی جو پوزیشن ظاہر کی ہے مانی جائے گی اور اگر وہ نہ تو بخاری و مسلم میں ہوں اور نہ ہی کسی محدث نے ان کی پوزیشن ظاہر کی ہو تو ابن صلاح اور نووی کے مطابق انہیں ”حسن“ میں شمار کیا جائے گا اور صحیح کے مرتبہ تک نہیں پہنچایا جائے گا۔.... لہذا ہم بھی اسی قانون کی روشنی میں تلاش کرتے ہیں کہ حدیث رکانہ کی کیا پوزیشن ہے؟ ہم دیکھ رہے ہیں کہ یہ بخاری و مسلم کی حدیث نہیں، البتہ امام ترمذی نے اس کی پوزیشن کو خوب ظاہر کر دیا ہے جس کا ماحصل یہ نکلتا ہے کہ مذکورہ حدیث کا اسناد قائم نہیں۔ دوسرے جواب کے جواب میں لکھتے ہیں، ملا علی قاری نے اس حدیث کو قائم بنانے کی دو صورتیں نکالیں تھیں ایک تو امام ابو داؤد کا سکوت جو گذشتہ توجیہ سے ناقابل قبول ٹھہرا دوسری صورت پیش کرتے ہوئے وہ رقمطراز ہیں ”او يحصل القيام بهما“ (یعنی ترمذی اور ابو داؤد کی سندیں آپس میں مل کر مقبول ہو سکتی ہیں) حالانکہ ترمذی اور ابو داؤد کی سندیں آپس میں ایک دوسرے کو قوت و قیام پہنچانے کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔ کیوں کہ دونوں کی سندوں میں ایک ہی مجہول راوی ہیں جس سے اعتبار حاصل نہیں ہوتا۔ لہذا یہ حدیث حصول قیام سے محروم ہو کر ناقابل قبول ہی رہیں۔“



فقیر موصوف کی مذکورہ بالا بحث کا بالاستیعاب جائزہ لینے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ موصوف کے پاس کتابوں کا ذخیرہ تو ہے جیسا کہ حوالجات سے ظاہر لیکن انہیں پڑھنے کا وقت یا پھر سمجھنے کا مادہ نہیں ہے۔ موصوف سے گزارش ہے کہ تمام کتابوں سے قطع نظر خاص کر ”فتاویٰ رضویہ“ کا مطالعہ رکھیں! تاکہ علم حدیث و اصول حدیث کے وہ اسرار و رموز جو خود موصوف کے قول کے مطابق فاضل بریلوی پر پوشیدہ رہے وہ موصوف پر منکشف ہو جائیں۔ کیوں کہ مذکورہ بالا بحث علم حدیث و اصول حدیث سے عدم واقفیت کا ہی ثمرہ و نتیجہ ہے۔ ورنہ موصوف ملا علی قاری کے دوسرے جواب کے رد میں یہ نہ کہتے کہ ترمذی اور ابوداؤد کی سندیں آپس میں مل کر ایک دوسرے کو قوت و قیام پہنچانے کی صلاحیت نہیں رکھتیں کیوں کہ دونوں کی سندوں میں ایک ہی مجہول راوی ہیں جس سے اعتبار حاصل نہیں ہوتا۔ موصوف اگر فتاویٰ رضویہ کا مطالعہ رکھیں گے تو پتہ چلے گا کہ صرف دو سندیں اور دونوں میں ایک ہی علت اور دونوں میں ایک ہی مجروح راوی بھی حدیث کو قوت و قیام پہنچانے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ جیسا کہ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں ”حصول قوت کے لئے کچھ بہت سے ہی طرق کی حاجت نہیں صرف دو بھی مل کر قوت پا جاتے ہیں..... تیسیر میں فرمایا ”ضعیف بضعف عمرو بن واقد لکنہ یقوی بورودہ من طریقین“ (یعنی حدیث تو اپنے راوی عمرو بن واقد متروک کے باعث ضعیف ہے مگر دو سندوں سے آ کر قوت پا گئی) [فتاویٰ رضویہ ۲/۳۳۹]

اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ قوت و قیام کے لئے دو سندیں بھی کافی ہیں اگرچہ دونوں سندوں میں ایک ہی علت پائی جائے۔ لہذا اب موصوف کا ملا علی قاری کے آخر الذکر جواب کو اصولی غلطی سے تعبیر کرنا خود ایک بہت بڑی غلطی ہے اور ملا علی قاری کا جواب آخر اپنی جگہ صحیح و درست۔

رہا اول الذکر جواب ملا علی قاری کی جانب سے تو وہ بھی صحیح و درست ہے۔ موصوف کا اسے ناقابل قبول ماننا موصوف کی خود اعتمادی و خوش فہمی کا ثمرہ ہے۔ کیوں کہ سکوت ابی داؤد کا مطلب یہ ہے کہ وہ حدیث ابوداؤد کے نزدیک صالح ہے۔ اعلیٰ حضرت نے لفظ صالح کے دو معنی نقل فرماتے ہیں لکھتے ہیں ”ابوداؤد کے کلام میں لفظ صالح استدلال اور اعتبار دونوں کو شامل ہے“ [فتاویٰ رضویہ ۲/۳۷۱]

علامہ ابن حجر النکت میں لفظ صالح سے متعلق فرماتے ہیں ”قوله: وما لم اقل فيه شيئا فهو صالح“ علی ان مراده انه صالح للهجة ”هو الظاهر“

[النکت علی کتاب ابن الصلاح ص ۱۳۳]

بالجملہ مذکورہ بالا دونوں عبارتیں اس بات کا صاف پتہ دے رہی ہیں کہ سکوت ابوداؤد کا تقاضہ یہ



ہے کہ وہ حدیث کم سے کم احتجاج کے لائق تو رہے گی نہ کہ وہ ناقابل قبول ٹھہرے۔ لہذا اب موصوف کا یہ کہنا کہ یہ حدیث اسناد کے لحاظ سے استشہاد و استنباط کے لائق نہیں۔ غلط ٹھہرا۔

فقیر اتمام مقصد کے لئے سکوت ابی داؤد سے متعلق کچھ اور روشنی ڈال دیتا ہے۔ علامہ ابن حجر نے سکوت ابی داؤد کی چند صورتیں نکالی ہیں صحیح یا حسن لذاتہ، حسن لغیرہ، ضعیف قابل احتجاج، فرماتے ہیں ”ومن هنا يتبين ان جميع ما سكت عليه ابو داود لا يكون من قبيل الحسن الاصطلاحی بل هو على اقسام: منه ما هو في الصحيحين او على شرط الصحة، ومنه ما هو من قبيل الحسن لذاته، ومنه ما هو من قبيل الحسن اذا اعتضد، وهذا القسمان كثير في كتابه جداً، ومنه ما هو ضعيف، لكنه من رواية من لم يجمع على تركه غالباً، وكل هذه الاقسام عنده تصلح لاحتجاج بها“ [الکت علی کتاب ابن الصلاح ص ۱۴۷]

مذکورہ بالا عبارتوں سے صاف ظاہر کہ حدیث رکانہ کو زیادہ سے زیادہ ضعیف مانا جاسکتا ہے لیکن وہ بھی قابل قبول ہے کیوں کہ اس میں ایسا کوئی راوی نہیں جس کے ترک پر اجماع کیا گیا ہو۔ فقیر لکھتا ہے کہ ضعیف اسی وقت تسلیم کیا جائے گا جب کہ اس کے کوئی جابر نہ ہو اور اگر کوئی منجر ہو تو پھر حسن کے درجہ ہی میں رکھا جائیگا۔ جیسا کہ یہی ابن حجر کے درج ذیل عبارت سے مستفاد

والحق ما وجدناه في سننه مالم يبينه، ولم ينص على صحته او حسنه احد ممن يعتمد فهو حسن، وان نص على ضعفه من يعتمد اورای العارف في سننه ما يقتضي الضعف ولا جابر له حكم بضعفه ولم يلتفت الى سكوت ابی داود “قلت وهذا هو التحقيق“

(یعنی ایسی حدیث جس کو ہم نے ان کے سنن میں پائیں اور اس پر کوئی حکم بیان نہ کیا گیا ہو کسی اور محدث نے کبھی اس کی نحت اور حسن ہونے پر کوئی نص نہ کی ہو تو وہ حسن ہے اور اگر کسی معتمد محدث نے اس کے ضعف کا فیصلہ کیا ہو اور اس حدیث کا کوئی جابر بھی نہ ہو جو جبر نقصان کر سکے تو اب اس حدیث کو ضعیف کہا جائے گا۔ اور سکوت ابی داؤد کی جانب التفات نہ کیا جائے گا۔)

سطور بالا کی روشنی میں اگر حدیث رکانہ کا جائزہ لیا جائے تو یہ بات باسانی حل ہو جائے گی کہ یہ حدیث حسن ہے کیوں کہ اس پر ترمذی نے ضعیف ہونے کا حکم لگایا ہے لیکن دوسندوں کا آپس میں ملنا جبر نقصان



کا کام کرتا ہے لہذا ایسی حدیث ضعیف جس کا کوئی جابر مل جائے ضعیف نہیں رہتی بلکہ حسن ہو جاتی ہے الحاصل حدیث رکانہ کو باطل یا ضعیف ناقابل استنباد و استنباط ماننا غلط ہے بلکہ یہ حدیث حسن ہے قابل استدلال و استنباط ہے شاید اسی روشنی میں شیخ ابن تیمیہ نے حدیث رکانہ کو حسن مانا ہے جسے خود موصوف نے تحریر کیا ہے لکھتے ہیں ”وہذا یقتضی انہ حسن عندابی دانود“ یعنی اس سکوت کا تقاضہ یہ ہے کہ مذکورۃ الصدر حدیث ابو داؤد کے نزدیک حسن ہے۔ [اقتضاء الصراط المستقیم ص ۸۶، بحوالہ عمامہ اور ٹوپی.....]

### ﴿متن حدیث پر پیش کردہ توجیہ کا تجزیہ﴾

محدثین نے حدیث مذکور کے دو مفہوم بیان فرمائے ہیں۔

پہلا یہ کہ مسلمانوں کے عمامے ان کی ٹوپوں پر ہوتے تھے اور مشرکین کے عمامے بغیر ٹوپی کے علامہ اور دیگر شراح حدیث نے یہی مطلب اختیار کیا ہے چنانچہ علامہ طیبی شرح مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں ”نحن نتعمم علی القلائس وهم یکتفون بالعمائم انتھی“ [مرقاۃ المفاتیح ۸/۲۱۵]

ابن الملک اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے بھی اسی توجیہ کو اختیار فرمایا ہے۔ حدیث کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ ”مسلمان ٹوپوں پر عمامہ باندھتے تھے اور مشرکین صرف ٹوپی پہنتے تھے۔ ملا علی قاری نے اسی مفہوم کو ترجیح دی ہے۔ [مرجع سابق] اور یہی ترجیح جمہور کے نزدیک قابل قبول ہے اور اسی پر علماء کا عمل ہے اور اگر پہلے مفہوم کو تسلیم کر لیا جائے تو ایک بڑی خرابی یہ لازم آرہی ہے کہ یہ حدیث بعض دوسری حدیثوں سے ٹکرا رہی ہے کیوں کہ دوسری حدیثوں میں ہے کہ سرکار ٹوپی پر عمامہ باندھتے اور کبھی بغیر ٹوپی کے۔ اور مذکورہ حدیث یہ پتہ دے رہی ہے کہ عمامہ بغیر ٹوپی کے مشرکین کا پہناوا ہے تو معاذ اللہ سرکار مشرکین کے پہناوے کو استعمال کر رہے ہیں۔ لیکن آخر الذکر مفہوم کو قبول کر لینے سے یہ تعارض باسانی دور ہو جائے گا۔ یوں کہ دوسری روایتوں سے یہ ثابت کہ سرکار نے عمامہ ٹوپی بغیر ٹوپی دونوں طرح استعمال فرمایا۔ صرف ٹوپی کا استعمال ثابت نہیں۔ اور جن احادیث میں ٹوپی کا ثبوت ہے ان احادیث میں کئی احتمالات ہیں۔ اور ضابطہ ہے ”اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال“ اس کی مکمل بحث آگے آرہی ہے۔ بالجملة سرکار سے تنہا ٹوپی پہننا ثابت نہیں۔ تو اب حدیث کا یہ مفہوم کہ مسلمان ٹوپوں پر عمامہ باندھتے تھے اور کفار و مشرکین صرف ٹوپی پہنتے تھے ہی زیادہ موزوں و مناسب اور عقل و نقل کے مطابق ہے۔ نقول علماء بھی اس پر مشاہدہ عدل ہیں ملا علی قاری لکھتے ہیں ”وعن الجزری قال بعض العلماء السنة ان یلبس القلنسوة والعمامة



فاما لبس القلنسوة فهو زى المشركين "بعد سطور، ولم يرانه لبس القلنسوة بغير العمامة" علامہ عبدالحی اسی دوسری توجیہ کو ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں "اور اگر حدیث کا یہی مفہوم لیا جائے اور فرق اس طرح بیان کیا جائے کہ ہم ٹوپی پر عمامہ باندھتے ہیں اور وہ لوگ صرف ٹوپی اوڑھتے ہیں۔ تو عمدۃ التحریر کی عبارت "یعنی (کبھی نبی ٹوپی کو عمامہ کے نیچے رکھتے اور کبھی عمامہ بے ٹوپی کے باندھتے تھے) مخالفت نہیں رہے گی۔ اور اسی دوسری صورت کو صاحب فتح الودود نے اختیار کیا فرماتے ہیں "ای انهم یکتفون بالقلانس وبه صرح القاضی ابوبکر فی شرح الترمذی" (یعنی کافر اکتفاء کرتے ہیں ٹوپیوں پر اور اسی کی صراحت قاضی ابوبکر نے شرح ترمذی میں کی) اور علامہ زرقانی نے شرح مواہب میں فرمایا "وقال ابن العربی ای ان المسلمین یلبسون القلنسوة وفوقها العمامة اما لبس القلنسوة وحدها فزی المشرکین" اور امیر المؤمنین حضرت علی سے روایت ابن ابی شیبہ ایک حدیث اسی معنی کی معیہ ہے فرماتے ہیں "ان العمامة حاجزای مبرزبین المسلمین لانهم یتعممون والمشرکین لا عمامہ لهم کذا قال الزرقانی انتھی۔ [فتاویٰ عبدالحی مترجم ص ۳۲۸، ۳۲۹]

اعلیٰ حضرت اسی حدیث کے پس منظر میں فرماتے ہیں کہ علامہ مناوی تیسیر شرح جامع صغیر میں اس حدیث کے نیچے لکھتے ہیں "فالْمُسْلِمُونَ یَلْبَسُونَ الْقَلَنْسَوَةَ وَفَوْقَهَا الْعِمَامَةَ أَمَّا لِبَسُ الْقَلَنْسَوَةِ وَحْدَهَا فَزِی الْمَشْرُکِیْنَ فَالْعِمَامَةُ سُنَّةٌ"

مذکورہ بالا نصوص مع الخصوص سے یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ ٹوپی مشرکین کا پہناوا اور خلاف سنت ہے۔ لیکن موصوف نے ملا علی قاری کے کلام کو مضطر بانہ کلام سے تعبیر کیا ہے اور اعلیٰ حضرت کو ان کا ترجمان بتایا ہے لکھتے ہیں "ملا علی قاری کبھی ٹوپی کو کافروں کا پہناوا بتاتے ہیں کبھی اسے خلاف سنت قرار دیتے ہیں اور کبھی بعض شہر کے بدعتیوں کا پہناوا ظاہر کرتے ہیں اس کے بعد پھر پلٹ کر یہ بھی کہتے ہیں "لکن صار شعار لبعض المشکانخ الیمن" (یعنی ٹوپی اگرچہ مشرکین کا پہناوا رہا ہو مگر آج یہ ہمارے کچھ یمنی بزرگوں کا شعار بن چکا ہے) یہ ہے ملا علی قاری کا مضطر بانہ کلام جس سے سمجھ میں نہیں آتا کہ ٹوپی کو مشرکین کا پہناوا سمجھ کر چھوڑ دیا جائے یا یمنی بزرگوں کے نقش قدم پر چلا جائے؟ فاضل بریلوی بھی چونکہ اس بات کے طرفدار ہیں..... بعد سطور ٹوپی کو مشرکین کی وضع قرار دینے والے علماء سخت غلطی کر رہے ہیں کیا انہیں نہیں معلوم کہ ٹوپی پہننا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتوں سے ثابت ہے اور عرب کے مشرکین تو عمامہ باندھتے تھے پھر یہ ان کی وضع کیسے ہو سکتی ہے؟

[عمامہ اور ٹوپی.....]



موصوف نے اپنی اس عبارت کے ذریعہ نہ جانے کتنے علماء متقدمین و متاخرین جیسے علامہ زرقانی، ابن عربی مالکی، صاحب فتح الودود، امام جزری، قاضی ابوبکر، علامہ عزیزی، ملا علی قاری، علامہ عبدالحی اعلیٰ حضرت اور خود اس دور کے اکثر علماء کرام کے تئیں اپنی بے باک رائے کا اظہار کر کے یہ ثابت کر دیا کہ یہ علماء کرام غلطی پر ہیں اور ان کی تحقیق غلط و بے بنیاد ہے اور میری تحقیق ہی صحیح و درست ہے۔

حالانکہ فقیر کے نزدیک موصوف کی تحقیق تاریکبوت کی بھی حیثیت نہیں رکھتی کیوں کہ موصوف کی تحقیق کا دار و مدار مشرکین عرب کے عمامہ پوش تسلیم کر لینے پر ہے اور فقیر نے حدیث آتی [عمامہ کفر و ایمان کے مابین خط امتیاز ہے] میں مشرکین عرب کے عمامہ پوش ہونے پر موصوف کی دی ہوئی تمام دلیلوں کی ملل تردید کی ہے۔ اور یہ ثابت کیا ہے کہ عمامہ مومنین کا لباس ہے۔ اور موصوف کو ملا علی قاری کے کلام میں جو اضطراب نظر آ رہا ہے وہ موصوف کی حقیقت سے چشم پوشی کا نتیجہ ہے۔ ورنہ کیا بات تھی کہ ملا علی قاری کی پیش کردہ آدھی عبارت ”لکن صا ر شعار لبعض المشائخ الیمن“ تو موصوف نے لکھ دی جس سے آدمی ذہنی خلجان میں مبتلا ہو جائے اور بعد کی آدھی عبارت موصوف ہضم کر گئے جس میں مذکورہ عبارت کا خلاصہ اور جواب مضمر تھا موصوف کے پاس مرقاة المفاتیح ہو تو دیکھ لیں ملا علی قاری نے موصوف کے ذہن میں پیدا شدہ اضطراب کا سد باب اس طور فرمایا ہے رقمطراز ہیں ”والله اعلم بمقاصدهم و نياتهم“ یعنی ٹوپی مشرکین کا پہناوا ہے لیکن بعض یمنی بزرگوں نے اس کو اپنا شعار بنالیا ہے اللہ ان کی نیوٹوں کو خوب جانتا ہے۔ [مرقاۃ المفاتیح ۸/۲۱۵]

اور موصوف کا یہ اعتراض کہ ”ٹوپیوں کو مشرکین کا پہناوا سمجھکر اور مخالفت سنت سمجھ کر چھوڑ دیا جائے یا یمنی بزرگوں کے نقش قدم پر چلا جائے؟“ تو اس کا سیدھا سا جواب یہی ہے کہ عصر حاضر میں عمامہ کے علاوہ ٹوپی بھی مسلمانوں کی علامتوں میں شمار ہے لہذا اس دور کے اعتبار سے وہ مشرکین کی وضع نہیں ہے لیکن سرکار کے دور میں کیوں کہ وہ مشرکین کا پہناوا رہا ہے اس لحاظ سے اس کا استعمال جائز نہیں لیکن عصر حاضر میں ٹوپی کو وضع مسلمین کی بنیاد پر پہننے میں شرعاً کوئی قیاحت نہیں ہونی چاہئے۔ جیسا کہ آج کے دور میں مسلمانوں کا پینٹ شرٹ پہننا۔ حالانکہ وہ یہود و نصاریٰ بت پرستوں کا پہناوا ہے عیون بیوی پر نظر کرتے ہوئے ان کو وضع کفار و مشرکین قرار نہیں دیا جائے گا۔ بلکہ یہاں جائز و حلال کا حکم لگایا جائے گا۔ ہاں وہ لباس کہ مشرکین کی وضع ہے اور اسے مسلمان عجب کے طور پر پہن رہے ہیں اور عیون کے مابین کوئی خط امتیاز بھی نہیں ہے تو اس پر حرمت کا حکم نافذ ہوگا جیسے گاندھی ٹوپی وغیرہ کا عمامہ جو کچھ پہنتے ہیں۔ دعوتی کا آدھا ستر کھلا رہتا ہے۔ پنڈت خاص کر پہنتے ہیں۔



لہذا اب ملا علی قاری و فاضل بریلوی اور دیگر علماء کرام کی اس بات کو کہ ٹوپی مشرکین کی وضع ہے غلط بتانا موصوف کی بہت بڑی غلطی ہے، علاوہ ازیں ملا علی قاری وغیرہ نے اس پر کوئی حکم جواز و عدم جواز کا نہیں لگایا ہے صرف مخالف سنت کہا ہے جس سے صرف اتنا ثابت کہ عمامہ ٹوپی پر سنت مستحبہ نہ کہ صرف ٹوپی لہذا ٹوپی مخالف سنت مستحبہ ہوئی اور سنت مستحبہ کے خلاف سے کوئی گناہ لازم نہیں آتا جیسا کہ مندرجہ ذیل رد المحتار کی عبارت سے مستفاد ”وسنة الزوائد وترکھا لایوجب ذلک (اساءة و کراہة) کسیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی لباسہ“ [رد المحتار ۱/۲۱۸]

ہاں یعنی بزرگوں کے نقش قدم پر چلنے کی جہاں تک بات ہے تو وہ صرف حد جواز تک ہے اور افضل تو ٹوپی پر عمامہ ہی ہے۔ علاوہ ازیں فقیر کے نزدیک اس میں ایک احتمال ہے وہ یہ کہ یعنی بزرگوں کی ٹوپیاں ممکن ہے کہ الگ نوعیت کی ہوں مشرکین کی ٹوپوں کے مشابہ نہ ہوں جیسا کہ عصر حاضر میں غیر مسلموں اور مسلمانوں کی ٹوپوں میں خاصا امتیاز ہوتا ہے ٹوپی کے ذریعہ ہی پہچان ہو جاتی ہے کہ یہ مسلم ہے یا غیر مسلم۔ لہذا اگر نفس ٹوپی میں تشابہ مشرکین کا احتمال ہو تو یہ امر حرام ہے اور اگر نوعیت مختلف ہے کہ لوگ اس کی وجہ سے اسے کافر نہ سمجھ کر مسلمان ہی جان رہے ہیں تو یہ صورت جائز اولی الاحتیاط ہے۔ ہذا ما عندی والعلم للہ و رسولہ۔

اور موصوف کا سرکار کے ٹوپی پہننے پر کچھ روایتیں نقل کر کے یہ کہنا کہ ”ان تمام روایتوں کے مجموعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ٹوپی کا استعمال بھی فرمایا کرتے تھے گویا عمامہ کی طرح ٹوپی بھی رسول کی سنت ہے اس کے باوجود کچھ لوگوں کو اصرار ہے کہ ٹوپی کافروں کا عمامہ کی طرح ٹوپی بھی رسول کی سنت ہے“ قدرے محل کلام ہے۔ فقیر کے نزدیک سرکار کے صرف ٹوپی پہننے پر ذکر کردہ حدیثوں کے کئی جواب ہیں۔ ایک تو یہ کہ صرف ٹوپی پہننے کی حدیثیں فعلی ہیں اور حدیث رکانہ قولی ہے اور یہ ضابطہ کلیہ ہے کہ جب قول و فعل میں تعارض ہو تو قول کو ترجیح دی جاتی ہے۔ لہذا حدیث رکانہ ہی کو ترجیح دی جائے گی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ موصوف کی ذکر کردہ حدیثوں سے صرف اتنا پتہ چل رہا ہے کہ سرکار ٹوپی پہنتے تھے۔ ہاں صرف ابن عساکر کی روایت کردہ حدیث میں جس سے سرکار کا صرف ٹوپی پہننا ثابت ہے۔ تو اس کا جواب علامہ مناوی نے دیا ہے آگے آگے گا۔ لہذا اب سرکار کے ٹوپی پہننے سے یہ کہاں ثابت کہ عمامہ نہیں پہنتے تھے یہ طے شدہ ہے کہ کسی چیز کے ذکر سے دوسری چیز کی نفی لازم نہیں جیسا کہ فقیر حدیث جبرائیل کے تحت بیان کر چکا ہے۔ لہذا ٹوپی کا ذکر عمامہ کو مستلزم نہیں۔ مثال کے طور پر دعوت اسلامی سے منسلک حضرات کو پگڑی والے کہا جاتا ہے تو کیا کوئی دعوت اسلامی کافر بغیر ٹوپی کے عمامہ پہنتا ہے؟ ہرگز نہیں! یونہی اگر کہا جائے کہ میرے استاذ محترم



بہترین روزے پہن کر تشریف لائے ہیں یا بہترین کرتا پہن کر تو کیا کوئی عقلمند یہ کہہ سکتا ہے کہ جوتے پہن کر اور ازار پہن کر نہیں آئے ہونگے؟ اور بھی بہت ساری مثالیں جن سے یہ بات صاف کہ کسی چیز کا ذکر دوسری چیز کے عدم کو مستلزم نہیں۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ سرکار نے اگر صرف ٹوپی پہن بھی لی ہو تو ممکن ہے کہ بیان جواز کے لئے پہنی ہو۔ علاوہ ازیں سرکار کے ٹوپی پہننے پر وارد شدہ تمام احادیث کا جواب دیتے ہوئے علامہ مناوی فرماتے ہیں ”الظاہر انہ کان یفعل ذلک فی بیته واما اذا خرج للناس فیظہر انہ کان لایخرج الا بالعمامة [فیض القدر ۵/۲۳۶]

(ظاہر یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنے گھر میں ہوتے تھے تو ٹوپی پہنتے تھے اور جب گھر سے باہر نکلتے تھے تو عمامہ کے ساتھ ہی نکلتے تھے۔)

لیکن موصوف نے علامہ مناوی کی اس توجیہ کو غیر معتبر مانا ہے اور دلیل میں یہ کچھ روایتیں پیش کی ہیں جو موصوف کے قلت فہم کی منہ بولتی مثال ہے۔ لکھتے ہیں ”مناوی کی پیش کردہ توجیہ بعض دوسری روایتوں کے خلاف ہے جیسا کہ ایک صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے.... ہم لوگ ایک مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے کہ ہمارے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس حال میں آئے کہ آپ کے سر پر پانی کے اثرات تھے تو ہم نے کہا یا رسول اللہ مختصراً..... اس روایت سے واضح ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے باہر کسی مجلس میں بغیر عمامہ کے کھلے سر تشریف لائے تھے۔ [عمامہ اور ٹوپی..]

فقیر گذشتہ اوراق میں بہ بات ثابت کر چکا ہے کہ عمامہ باندھنے سے پورا سر نہیں چھپتا بلکہ دائیں بائیں پیچھے کا کچھ حصہ کھلا رہتا ہے تو صحابہ کا سرکار کے سر پر پانی کا اثر دیکھنا سرکار کے عمامہ پوش نہ ہونے کا متقاضی نہیں نیز سر کا اطلاق بالوں پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ آیت کریمہ ”ومسحوا بروجکم“ اس پر دال ہے۔ اور ممکن ہے کہ سرکار کی مبارک زلفیں جو گردن تک رہتی تھیں پانی میں تر ہوں اور عمامہ بھی سر پر موجود ہو لہذا یہ کہنا کہ سرکار بغیر عمامہ کے گھر سے باہر تشریف لائے تھے حدیث مذکور کو نہ سمجھنے کا ثمرہ ہے۔ موصوف آگے لکھتے ہیں ”عطاء بن ابورباح کہتے ہیں کہ میں نے ابن عمر سے پوچھا کہ آپ بیعت رضوان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے؟ انہوں نے کہا ہاں۔ میں نے پوچھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت کیا لباس پہنے ہوئے تھے؟ کہا اون کی ایک قمیص، روئی کا ایک جبہ اور چادر، اور ایک تلوار بھی آپ کے ساتھ تھی۔ میں نے نعمان بن مقرن مزی کو آپ کے سر کے پاس کھڑا دیکھا کہ وہ آپ کے سر سے درخت کی ٹہنیوں کو ہٹائے ہوئے تھے اور لوگ آپ سے بیعت ہو رہے تھے۔“ [عمامہ اور ٹوپی]



موصوف نے حدیث مذکور سے جو مفہوم اخذ کیا ہے وہ موصوف ہی کا حصہ ہے۔ سر سے درخت کی ٹہنیوں کو ہٹانے کا مطلب موصوف کے نزدیک سرکار کا عمامہ پوش نہ ہونا چنداں تعجب خیز امر نہیں تعجب اس پر ہے کہ موصوف نے نعمان بن مقرن مرنی کو سرکار کے کاندھوں پر کیوں نہیں کھڑا کیا؟ کیوں کہ مذکور صحابی سرکار کے سر کے پاس کھڑے تھے اور سر کے پاس کاندھا ہوتا ہے تو مذکورہ صحابی کو سرکار کے کاندھے پر کھڑا ہونا چاہئے تھا۔ معاذ اللہ تعالیٰ۔

اور لکھتے ہیں ”عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فیروز کاہد یہ کیا ہوا جوڑا مجھے پہنایا وہ اتنا لمبا جوڑا تھا کہ میں اس میں ڈوب گیا میں اس کو ویسے ہی گھسیٹتا ہوا چل رہا تھا اور چادر کو میں نے سر سے اوڑھ رکھا تھا اس روایت میں حضرت عبداللہ بن عمر کا صرف ازار اور چادر استعمال کرنا ثابت ہے“ اس حدیث سے بھی صرف اتنا ثابت ہو رہا ہے کہ چادر کو سر سے اوڑھنا یہ کہ سر پر عمامہ نہیں تھا۔ اور موصوف کا یہ کہنا کہ ”جب عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جاہلیہ آئے تو وہ ایک گھوڑے پر سوار تھے اور ان کے سر پر ٹوپی نہ تھی اور نہ عمامہ، نیز ابواسحاق کہتے ہیں کہ میں نے علی رضی اللہ عنہ کو خطبہ دیتے دیکھا ان پر ایک ازار اور ایک چادر تھی“ تو اس میں پہلی حدیث میں صحابی حضرت عمر کا عمامہ پوش نہ ہونے کا ذکر ہے نہ کہ سرکار کا۔ جب کہ ذکر سرکار کا چل رہا ہے اور دوسری حدیث میں حضرت علی کے ازار اور چادر کا ذکر عدم عمامہ کو مستلزم نہیں۔ کما سبق۔

موصوف کے ان اعتراضات کا جواب دینا تصحیح اوقات و اوراق کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ لیکن جوابات اس لئے لکھے جا رہے ہیں کہ کہیں موصوف یہ نہ سوچیں کہ میرے اعتراضات معقول تھے اس لئے جواب نہیں دیا۔ حالانکہ خود موصوف کی عادت یہ ہے کہ صرف اعتراض کرتے ہیں جواب دینے کی توفیق نہیں ہوتی ورنہ حدیث فضیلت عمامہ میں ابن حجر پر اعلیٰ حضرت کی جانب سے کئے گئے اعتراضات کا جواب دیتے۔ آخری جواب جو فقیر کے نزدیک زیادہ موزوں ہے وہ یہ کہ سرکار جو ٹوپی ہمیشہ پہنتے تھے وہ طاقیہ لا طیبہ یعنی طاقیہ غلیظ ہوتی تھی جو سر سے چمکی ہوتی تھی اور عمامہ کو ٹھہرانے کا کام کرتی تھی۔ لہذا جب سرکار وضو وغیرہ فرماتے ہوں گے تو عمامہ اتار لیتے ہوں گے اور سر پر صرف ٹوپی رہ جاتی ہوگی۔ ابن عربی مالکی سے موصوف نے ٹوپی کی جو سنت ثابت کی ہے اس سے یہی مستفاد ہوتا ہے لکھتے ہیں ”القلنسوة... وتمكن العمامة وهي من السنة وحكمها ان تكون لا طئة لا معقبة“ یعنی وہ ٹوپی جو سر سے چمکی رہے قبہ کی طرح اونچی نہ ہو یہ عمامہ کو ٹھہراتی ہے اور یہی سنت ہے۔ معلوم ہوا کہ جو ٹوپی سرکار کی سنت ہے وہ طاقیہ غلیظ ہے اور وہ سنت اس لئے ہے کہ عمامہ کو ٹھہراتی ہے۔ ہاں سرکار نے کبھی سفر وغیرہ میں کانوں والی ٹوپی بھی استعمال فرمائی ہے



تو اس سے عدم عمامہ کا ثبوت نہیں ملتا بلکہ ممکن ہے کہ وہ اس طرح کی ٹوپیاں ہوں کہ ان پر عمامہ بھی پہنتے ہوں یا پھر ان کے جواز کو ظاہر فرمانے کے لئے سرکار نے ایسا کیا ہو۔ علاوہ ازیں خود موصوف کی تحقیق کے مطابق ٹوپی میں سرکار کی اصل سنت طاقیہ غلیظہ ہے اب دیگر ٹوپوں پر بحث کرنا ضیاع وقت کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ اور طاقیہ غلیظہ سے عمامہ کا ثبوت تو فراہم ہوتا ہے صرف ٹوپی کی سنیت کا ثبوت نہیں ملتا۔

### ﴿صحابہ کرام کے ٹوپی پہننے پر تبصرہ﴾

صحابہ کرام کے ٹوپی پہننے پر موصوف کی پیش کردہ حدیثوں پر اگر تفصیل سے تبصرہ کیا جائے اور فرد افراد سب کا جواب دیا جائے تو تصحیح اوقات کے علاوہ کچھ ہاتھ نہیں آئے گا اس لئے فقیر اجمالاً کچھ جوابات پیش کئے دیتا ہے۔

پہلا جواب تو یہی ہے کہ کچھ حدیثیں منکر و ضعیف ہیں جس کا اعتراف خود موصوف کو ہے حدیث رکانہ جو حدیث حسن ہے کے مقابلہ میں کچھ کام نہیں آئیں گی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ موصوف کی بیان کردہ ساری حدیثیں فعلی ہیں اور حدیث رکانہ جو ٹوپی کے خلاف سنت مستحبہ ہونے اور وضع سرکین پر دال ہے قولی ہے اور قاعدہ معلوم ہے کہ قول و فعل جب ٹکرائیں تو عمل قولی پر ہوا کرتا ہے جیسا کہ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں فعل و قول میں جب تعارض ہو تو قول واجب العمل ہے کہ فعل احتمال خصوص وغیرہ رکھتا ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ ایک حدیث کو چھوڑ کر کسی بھی حدیث سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ صحابہ صرف ٹوپی پہنے۔ تہہ بلکہ دونوں کا ثبوت معلوم ہوتا ہے جیسا کہ موصوف کی پیش کردہ یہ حدیث کہ ”صحابہ کرام اپنے عمامہ اور ٹوپی پر سجدے کرتے اور ان کے ہاتھ ان کی آستین میں ہوتے“ مذکورہ حدیث تو صاف بتا رہی ہے کہ صحابہ کرام ٹوپی اور عمامہ دونوں ساتھ پہنتے تھے جیسا کہ ظاہر ہے۔ لیکن موصوف ہر حدیث کے مفہوم کو توڑ مروڑ کر پیش کرنے میں ماہر ہیں اس لئے انہیں صرف ٹوپی نظر آئی عمامہ نہیں۔ موصوف کا مقصد بے شمار بے جا حوالجات سے اپنی کتاب کو بھر کے قارئین کو مرعوب کرنا ہے چاہے اس کا تعلق صحابہ اور سرکار کی ٹوپی سے ہو یا نہ ہو جس کی منہ بولتی مثال درج ذیل احادیث ہیں لکھتے ہیں ”کہ سرکار نے ارشاد فرمایا احرام باندھنے والا قیص عمامہ ٹوپی اور پانچجامہ نہ پہنے..... الخ

قارئین غور کریں کہ کیا اس حدیث کا تعلق اس سے ہے کہ سرکار اور صحابہ نے صرف ٹوپی پہنی ہے؟



برگزینیں! بلکہ دونوں کا ذکر یہ بتا رہا ہے کہ حالت احرام میں یہ چیزیں نہیں پہننی چاہئے۔ نہ یہ کہ ٹوپی صحابہ یا سرکار نے پہنی۔ دوسری حدیث کہ چند صحابہ سرکار کے پاس حاضر تھے جن کے پاس نہ جوتے تھے نہ موزے تھے نہ ٹوپیاں تھیں اور نہ ہی قمیص۔ لہذا موصوف کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح صحابہ کرام جوتے موزے اور قمیص پہن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں بیٹھا کرتے تھے ویسے ہی وہ بغیر عمامہ کے ٹوپیاں بھی پہنا کرتے تھے۔ موصوف نے صرف ٹوپی کے ذکر سے عدم عمامہ سمجھ لیا حالانکہ ایسا نہیں ورنہ جس طرح یہاں عمامہ کا ذکر نہیں ہے ایسے ہی ازار کا بھی ذکر نہیں ہے تو کیا موصوف اس کا بھی انکار کریں گے؟ معاذ اللہ۔

آگے چل کے موصوف نے حضرت خالد کی ٹوپی کا واقعہ بیان کر کے یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ دیکھو ٹوپی صحابہ کرام نہ پہنتے تھے تو حضرت خالد جنگ میں ٹوپی ٹوپی کیوں پکارنے لگے اگر عمامہ پہنتے ہوتے تو عمامہ پکارتے۔ تو فقیر کے نزدیک موصوف کی یہ دلیل بھی موصوف کی خام خیالی کا ایک نمونہ ہے ورنہ اگر موصوف واقعہ کو غور سے پڑھتے تو شاید واقعہ کا ایسا گھٹیا مفہوم بیان نہیں کرتے۔ حضرت خالد کی ٹوپی میں سرکار کے موئے مبارک محفوظ تھے لہذا عمامہ زمین پر گرا ہوگا تو ٹوپی بھی ساتھ گری ہوگی اور ٹوپی میں حضرت خالد کی جان موجود تھی یعنی سرکار کے موئے مبارک لہذا حضرت خالد نے ٹوپی کہہ کر پکارا نہ کہ عمامہ۔ کیوں کہ اس جگہ ٹوپی زیادہ اہم تھی عمامہ سے۔ علاوہ ازیں موصوف کا مشاہدہ بھی ہوگا کہ دعوت اسلامی سے منسلک اکثر حضرات ٹوپی میں ایک استر رکھتے ہیں اس استر میں کچھ وظائف کے کتابچے تعویذات اور سرکار کے نعلین پاک کا نقش وغیرہ رکھتے ہیں۔ اب اگر ان کے سر سے عمامہ گرے گا تو ٹوپی بھی گرے گی تو اب وہ عمامہ کو اتنی اہمیت نہیں دیں گے بلکہ ٹوپی کو زیادہ اہمیت دیں گے کیوں کہ اس میں کچھ متبرک اشیاء محفوظ ہیں۔ علاوہ ازیں موصوف کو تاریخ میں حضرت خالد کا یہ واقعہ (جس میں ٹوپی کا ذکر ہے) تو نظر آ گیا لیکن درج ذیل واقعہ جس میں عمامہ اور ٹوپی دونوں کا ذکر ہے جس سے یہ بھی ثابت کہ صحابہ کا عمل یہ تھا کہ بغیر ٹوپی کے عمامہ نہیں پہنتے تھے۔

حضرت خالد نے ۷۱ھ میں ایک شاعر کو دس ہزار کی خطیر کی رقم دے ڈالی تو حضرت عمر نے حضرت بلال کے ہاتھ ابو عبیدہ کو ایک تحریری حکم نامہ بھیجا.... خالد بن ولید کو مجاہدین کی جماعت کے درمیان کھڑا کر داس کے سر سے دستار اتار د۔ دستار سے اس کے ہاتھ پیٹھ کے پیچھے باندھو۔ ٹوپی بھی سر سے اتار دو۔ پھر اس سے پوچھو کہ اس نے ایک شاعر اشعث بن قیس کو انعام اپنی جیب سے دیا ہے یا مال غنیمت سے؟ اگر وہ اقبال کرے کہ مال غنیمت سے دیا ہے تو اسے خیانت میں پکڑو اگر اس نے اپنی جیب سے دیا ہے تو اس پر اسراف کا الزام عاید کرو ان میں سے جس الزام کا بھی وہ اعتراف کرتا ہے اس کی پاداش میں اسے اس کے موجود عہدے سے معزول



کردو اور اس کی جگہ تم خود کام کرو۔ [شمشیر بے نیام ۲/۴۰۹] طبری نے بھی اس واقعہ کو مکمل بیان فرمایا ہے۔  
 ٹوپی اور عمامہ کے ذکر میں ان کے الفاظ یہ ہیں ”وكتب معه السي ابى عبيدة ان يقيم  
 خالد او يعقله بعمامته وينزع عنه قلنسوة“ [تاریخ الطبری ۲/۴۹۱]  
 بالجملہ مذکورہ بالا واقعہ اس پر شاہد عدل ہے کہ حضرت خالد ٹوپی پر عمامہ پہنتے تھے صرف ٹوپی  
 پہننا ثابت نہیں۔ اب رہا صحابی رسول حضرت جناب کا زرد رنگ کی ٹوپی پہن کر حدیث بیان کرنا تو اس میں  
 دو احتمال ہیں پہلا یہ کہ یہاں حضرت جناب کی صرف ٹوپی کو بتانا مقصود ہے جس سے عمامہ کی نفی لازم  
 نہیں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ کے پاس لوگ حدیث لینے آئے تھے ظاہر ہے گھر پر آئے تھے تو گھر پر کبھی کبھی  
 ٹوپی پہننا سرکار سے ثابت ہے۔ ممکن ہے کہ سرکار کی اس سنت پر عمل کر لینے کی نیت سے ایسا کر لیا ہو۔

### ﴿صلحائے امت کی ٹوپوں پر تبصرہ﴾

موصوف صحابہ کے تذکرہ کے بعد صلحائے امت کی ٹوپوں کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں ”یوں ہی  
 تاریخ و تذکرہ کے حوالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے بڑے بڑے بزرگوں نے بھی ٹوپوں کا استعمال  
 فرمایا ہے۔ چنانچہ سیدنا شیخ عبدالقادر جیلانی قدس سرہ النورانی کے بارے میں ابو محمد بن اخضر کا بیان ہے کہ آپ  
 کے سر پر طاقیہ ٹوپی ہے اور آپ کے کو ایک شخص پنکھا جھل رہا ہے اور آپ کے جسم سے اس طرح پسینہ بہہ رہا ہے  
 جس طرح سخت گرمی میں بہتا ہے۔ نیز آگے حضور خواجہ غریب نواز کی ٹوپی کا تذکرہ کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ  
 کلاہ چہارتر کی خواجگان چشت کی ایک مخصوص ٹوپی ہے۔ اور اس کے بعد ایک طویل بحث طاقیہ غلیظ سے متعلق  
 موصوف نے کی ہے۔ موصوف کی ذکر کردہ اُس بحث کے بھی چند جواب ہیں ایک تو یہی کہ بقول اعلیٰ حضرت  
 ع ”کارپا کاں راقیاس از خود میگرد“ (یعنی پاک لوگوں کے کام کو اپنے اوپر قیاس مت کرو) دوسرا جواب یہ  
 ہے کہ حضور غوث پاک کے سر پر طاقیہ لاطیہ کا ہونا یہ نہیں چاہتا کہ آپ عمامہ نہ پہنے ہوں بلکہ ممکن ہے کہ پسینہ کی  
 وجہ سے اتار کے قریب میں رکھ لیا ہو علاوہ ازیں طاقیہ کا پہننا خود اس بات پر غمازی کر رہا ہے کہ آپ عمامہ  
 باندھتے تھے کیوں کہ طاقیہ لاطیہ ٹوپی عمامہ کو ٹھہرانے کا کام کرتی ہے جیسا کہ ابن عربی سے ٹوپی کی تعریف میں  
 گزرا۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ خواجہ غریب نواز کے سلسلے کی مخصوص ٹوپی چہارتر کی ضرور ہے لیکن اس سے یہ  
 ضروری نہیں ہے کہ دستار اس پر نہ پہنتے ہوں موصوف اگر خواجہ غریب نواز کے واقعات پر غور کرتے تو یہ



چلتا کہ اس خانوادہ کے بزرگ اپنے خلفاء کو اس مخصوص ٹوپی بھی کے ساتھ دستار بھی عطا فرماتے بلکہ باندھتے تھے۔ حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کو آپ نے دہلی سے اجیر بلایا اور وثیقہ خلافت و سجادگی لکھ کر عطا فرمایا کلاہ چہار ترکی سر پر رکھ کر دستار خلافت باندھی اور حضرت خواجہ عثمان ہارونی کا عصا قرآن شریف مصلی خرق عطا کرتے ہوئے فرمایا.... الخ [سوانح خواجہ قطب الدین ۵۸]

اور پھر یہی سب کچھ خواجہ قطب صاحب نے اپنے مرید خاص حضرت بابا فرید کو عطا فرمایا جب قطب صاحب کی خدمت میں آپ حاضر تھے تو مصلی اور عصا عنایت کرتے ہوئے فرمایا تمہاری امانت سجادہ خرقہ دستار اور نعلین قاضی حمید الدین ناگوری کو دے جاؤں گا [مرجع سابق]

مذکورہ سطور سے پتہ چلا کہ خواجگان چشت کا یہ طریقہ تھا کہ خلافت کے وقت ٹوپی کے ساتھ دستار بھی سر پر باندھتے تھے یا یوں ہی دونوں چیزیں عطا فرماتے تھے۔ بلکہ صرف عمامہ ہی۔ جیسا کہ قطب صاحب کو دیا گیا۔ چوتھا جواب یہ کہ بزرگوں کا طاقیہ لاطیہ ٹوپی پہننا ثابت ہے اور سرکار نے بھی اسی کو پہنا ہے مگر اس سے یہ کہاں ثابت کہ بزرگوں نے تنہا اس ٹوپی کو پہنا ہے بلکہ اس سے تو عمامہ کا ثبوت ہوتا ہے جیسا کہ ابھی گزرا کہ وہ عمامہ کو ٹھہرانے میں معاون ہے۔ پانچواں اور آخری جواب یہ ہے جو ملا علی قاری نے عطا فرمایا ہے کہ اللہ ان کے مقاصد اور نیتوں کو زیادہ جانتا ہے۔ لہذا اب صحابہ اور صلحاء کی ٹوپوں پر قیاس کر کے اپنی تحقیق کا پل بنانا موصوف کے لئے ٹھیک نہیں کیوں کہ اس کی بنیاد صحیح نہیں۔ پل کے گرنے کا اندیشہ ہی نہیں بلکہ یقین ہے۔ اب رہا موصوف کا حضرت موسیٰ کی ٹوپوں پر قیاس کر کے یہ ثابت کرنا کہ مخالف سنت کیسے ہو سکتا ہے؟ تو یہ موصوف خود ہی سوچیں کہ کیا خلاف سنت مستحب نہ سہی بلکہ سنت مؤکدہ ہی سے حضرت موسیٰ پر کچھ الزام عائد ہوگا ہرگز نہیں لہذا موصوف کو حضرت موسیٰ کا واقعہ بیان کر کے اپنی تحقیق کو کمزور بنانے کے سوا کیا ہاتھ آیا؟



## ایک غیر معمولی غلطی

اعلیٰ حضرت نے حدیث ”اعتصموا خالفوا علی الامم قبلکم“ کو احادیث عمامہ میں شمار کیا ہے اور اس کا ترجمہ اس طرح کیا ہے (عمامہ باندھو! اگلی امتوں یعنی یہود و نصاریٰ کی مخالفت کرو کہ وہ عمامہ نہیں باندھتے) [فتاویٰ رضویہ ۸/۳]

موصوف نے اس کے برخلاف یہ ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی ہے کہ اعلیٰ حضرت کا اس حدیث کو عمامہ سے متعلق ماننا صحیح نہیں ہے۔ اعلیٰ حضرت نے جو ترجمہ پیش کیا ہے غلط ہے۔ موصوف نے اس پر ایک طویل بحث کی ہے۔ اس کے جواب میں مولانا اسید الحق محمد عاصم قادری صاحب کا مضمون جو فتاویٰ رضویہ کی عبارت پر ایک شبہ اور اس کا ازالہ کے نام سے جام نور میں نکل چکا ہے فائدہ سے خالی نہیں ہوگا۔ فقیر مناسب سمجھتا ہے کہ اس کو بعینہ نقل کر دیا جائے۔

### ☆ فتاویٰ رضویہ کی عبارت پر ایک شبہ اور اس کا ازالہ ☆

امام بیہقی نے اپنی کتاب ”شعب الایمان“ میں خالد بن معدان سے ایک مرسل حدیث پاک نقل فرمائی ہے۔

”اعتصموا خالفوا علی الامم من قبلکم“

[ شعب الایمان: حدیث نمبر۔ ۶۲۶۱: ج ۵ ص ۱۷۶ ]

مذکورہ حدیث کو امام سیوطی نے جامع صغیر اور متقی البندی نے کنز العمال میں بھی نقل کیا ہے۔ اس حدیث کے پہلے لفظ ”اعتصموا“ میں دو احتمال ہو سکتے ہیں، (۱) یہ ”اعتصام“ (باب افتعال) سے مشتق ہے اس صورت میں اس کو ”اعتصموا“ پڑھا جائیگا، اور اس کا ترجمہ ہوگا ”عمامہ باندھو“۔ (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ ”اعتصام“ (باب افعال) سے مشتق ہے اس صورت میں اس کو ”اعتصموا“ پڑھا جائیگا، اور اس کا معنی ہوگا ”عشاء کی نماز کو پہلی تہائی رات میں ادا کرو“۔

فتاویٰ رضویہ میں اس حدیث کو فضائل عمامہ کے باب میں ذکر کیا گیا ہے اور اس کا ترجمہ یہ کیا ہے ”عمامے باندھو۔ اگلی امتوں یعنی یہود و نصاریٰ کی مخالفت کرو کہ وہ عمامہ نہیں باندھتے“ [فتاویٰ رضویہ ۸/۳]

حدیث کا یہ ترجمہ بالکل درست اور حدیث کے سیاق و سباق کے عین مطابق ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے، مگر ایک معاصر فاضل و محقق نے اس ترجمہ کو ”حدیث کی غیر معتبر توجیہ“ قرار دیا ہے ”وہ تحریر فرماتے ہیں۔



”کسی معتبر ذریعہ سے معلوم نہیں ہوتا کہ اس حدیث کا فضائل عمامة کے باب سے بھی کچھ تعلق ہے۔ دراصل ”اعتموا“ کے لفظ سے وہم ہوتا ہے کہ یہ باب ”اعتمام“ سے مشتق ہے، جو عمامة باندھنے کے معنی میں ہے، حالانکہ وہ باب ”اعتمام“ سے مشتق ہے اور حدیث مذکور میں عشاء کی نماز کے متعلق یہ حکم جاری کیا گیا ہے کہ اسے تہائی رات کے پہلے حصے میں ادا کیا جائے۔“ اپنے دعوے کے ثبوت میں فاضل محترم نے علامہ عزیزی کی ”السراج المنیر شرح الجامع الصغیر“ اور علامہ عبدالروؤف المناوی کی ”فیض القدير شرح الجامع الصغیر“ کا حوالہ بھی دیا ہے، علامہ عزیزی اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں۔

”اعتموا بفتح الهمزة وسكون العين المهملة وكسر المشاة الفوقانية ای اخروا صلاة العشاء الى العتمة“ [السراج المنیر ج: ۱/ ص ۲۲۵]

(ترجمہ: اعتموا میں ہمزہ پر زبر، عین ساکن، تا پر زیر... معنی یہ ہے کہ عشاء کی نماز کو پہلی تہائی رات تک مؤخر کرو۔)

اس کے بعد فاضل محترم نے فیض القدير سے علامہ مناوی کی ایک طویل عبارت نقل فرمائی ہے اس کے بعد تحریر فرماتے ہیں۔

”علامہ مناوی کی اس پوری بحث کو پڑھنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ حدیث مذکور کا تعلق عمامة سے نہیں ہے، بلکہ اس میں نماز عشاء کی اہمیت و افضلیت کا بیان ہے۔“ اس کے بعد فاضل محترم نے ابو داؤد و شریف کی ایک حدیث سے اس معنی کی تائید پیش کی ہے، اس کے بعد فرماتے ہیں۔ ”اعلیٰ حضرت نے حدیث کا جو ترجمہ پیش کیا ہے وہ غالباً علامہ مناوی کی اس تحریر سے متاثر ہے“ وقيل هو اعتموا ای لبسوا العمائم ويؤيد السبب الاتي عليه فیه لا تعميم من خصائص هذه الامة“ مگر یہ ضعیف قول چند وجوہ سے باطل ہے۔

اس کے بعد فاضل محترم نے اس ”ضعیف قول“ کے باطل ہونے کی پانچ وجوہ ذکر کی ہیں۔ فاضل محترم کی پوری بحث پڑھنے کے بعد بادی النظر میں ایسا لگتا ہے کہ واقعی یہاں صاحب فتاویٰ رضویہ سے ترجمہ کرنے میں تسامح ہوا ہے، لیکن اس بے بضاعت راقم الحروف نے جب اس حدیث کا تحقیقی مطالعہ کیا تو مندرجہ ذیل نتائج برآمد ہوئے۔

(۱) اس حدیث پاک کا عشاء کے وقت سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ یہ عمامة کی فضیلت ہی میں وارد ہوئی ہے۔

(۲) فتاویٰ رضویہ میں مذکور ترجمہ بالکل درست ہے۔

(۳) جن شارحین نے اس حدیث کو عشاء کی فضیلت سے متعلق کیا ہے انہوں نے صرف حدیث

کے ایک جز کو پیش نظر رکھا اور حدیث کے ساق و ساق بر غور نہیں فرمایا۔ اب ہم ان متنوں، امور کا دلائل، کا روشنی



میں جائزہ لیتے ہیں۔ یہاں یہ بھی خیال رہے کہ سرِ درست ہمیں اس حدیث کی اسنادی حیثیت پر کلام نہیں کرنا ہے، اور نہ اس کے مقبول و حجت اور قابلِ عمل ہونے کے سلسلہ میں ہم کوئی ذمہ داری لینے کو تیار ہیں، یہاں ہمیں صرف اس بات سے بحث ہے کہ اس حدیث کا تعلق فضائلِ عمامہ کے باب سے ہے۔

ہم نے ابتداء میں ذکر کیا تھا کہ یہ حدیث شعب الایمان، جامع صغیر، اور کنز العمال میں موجود ہے۔ کافی تلاش کے باوجود فی الحال ان تین کتابوں کے علاوہ اور کہیں اس حدیث کی موجودگی کا علم راقم کو نہیں ہے، جامع صغیر اور کنز العمال دونوں میں اس حدیث کے بعد ”شعب“ کا نشان بنایا گیا ہے، اہل علم جانتے ہیں کہ مذکورہ دونوں کتابوں میں اگر ”شعب“ کی علامت ہو تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس حدیث کو امام بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے، گویا اس حدیث کا اصل ماخذ ”شعب الایمان“ ہے، اب اگر عشاء کے وقت سے اس حدیث کا ذرا بھی تعلق ہوتا تو امام بیہقی اس کو ”باب مواقیت الصلاة“ یا ”باب فضائل العشاء“ وغیرہ کے تحت ذکر کرتے لیکن شاید آپ کو حیرت ہوگی کہ امام بیہقی نے اس حدیث کو ”باب فی الملابس والاوانی“ (کپڑوں اور برتنوں کا باب) میں درج کیا ہے اور یہی نہیں بلکہ اس کو اس باب میں ”فصل فی العمائم“ (فصل عمامہ کے بارے میں) کے تحت رکھا ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امام بیہقی کے نزدیک بھی یہ حدیث عمامہ سے متعلق ہے [شعب الایمان: ج ۵ ص ۱۷۶]

اس حدیث کے فضائلِ عمامہ سے متعلق ہونے کی سب سے بڑی دلیل اس کا سیاق و سباق ہے، اگر سیاق و سباق پر غور کر لیا جائے تو پھر کسی اور دلیل کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ جامع صغیر اور کنز العمال میں اس حدیث کا صرف ایک جز مذکور ہے (اس کی وجہ آگے آرہی ہے) مگر اس حدیث کے اصل ماخذ ”شعب الایمان“ میں یہ پوری حدیث نقل کی گئی ہے ملاحظہ فرمائیے۔

خالد بن معدان قال أتی النبی ﷺ بشیاب من الصدقة فقسّمها بین اصحابہ فقال اعتموا واخلقوا علی الامم من قبلکم [مرجع سابق]

(ترجمہ: خالد بن معدان نے کہا کہ نبی کریم ﷺ کے پاس صدقہ کے کچھ کپڑے آئے تو آپ نے ان کو اپنے صحابہ میں تقسیم فرما دیا اور فرمایا اعتصموا الی آخرہ۔) حدیث پاک کو اگر اس سیاق و سباق کی روشنی میں ملاحظہ کریں تو اس بات میں کوئی شبہ باقی نہیں رہتا ہے کہ اس حدیث کا تعلق عمامہ سے ہے، حضور ﷺ کا اپنے صحابہ کو کپڑے تقسیم فرماتے ہوئے (جن میں عمامہ کا ہونا عین قرین قیاس ہے) ارشاد فرماتا کہ ”اعتصموا“ اس بات کا بین ثبوت ہے کہ آپ لفظ اعتصموا سے عمامہ باندھنے کا حکم فرما رہے ہیں، اگر بالفرض یہاں اعتصموا



سے عشاء کی نماز مراد ہو تو پھر راقم الحروف حدیث کے ان دونوں ٹکڑوں کے درمیان کوئی ربط سمجھنے سے قاصر ہے کیونکہ کپڑے تقسیم فرمانے اور عشاء کی نماز کے وقت کی فضیلت بیان کرنے میں بظاہر کوئی ربط نظر نہیں آتا۔

امام سیوطی نے جامع صغیر میں صرف ”احادیث قولیہ“ ذکر کرنے کا التزام فرمایا ہے لہذا آپ نے حدیث کا پہلا جز (کپڑے تقسیم فرمانا) جس کا تعلق ”حدیث فعلی“ سے ہے اس کو چھوڑ کر صرف وہ جز نقل فرمایا جو ”حدیث قولی“ ہے یعنی اعتصموا الخ اب چونکہ جامع صغیر کی ترتیب ابواب و فصول پر نہیں ہے بلکہ حدیث قولی کے پہلے حرف کا اعتبار کرتے ہوئے حروف معجم کی ترتیب پر احادیث کو درج کیا گیا ہے لہذا اگر کسی حدیث کے کسی لفظ میں کوئی ایسا ابہام یا احتمال ہے جس کی بنیاد پر اس حدیث کے باب یا موضوع کے تعین میں دشواری ہو تو صرف جامع صغیر دیکھ کر حتمی طور پر یہ طے نہیں کیا جاسکتا کہ اس حدیث کا تعلق کس باب سے ہوگا، جامع صغیر کی اسی کمی کو پورا کرنے کے لئے امام علی بن حسام الدین چشتی برہان پوری المعروف بالمتقی الہندی نے کتاب ”کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال“ تالیف فرمائی، جس میں امام سیوطی کی تین کتابوں جامع صغیر، جامع کبیر اور زیادة الجامع کی احادیث کو ابواب و فصول پر ترتیب دیا، ابواب و فصول کی یہ ترتیب گویا مذکورہ تین کتابوں میں موجود احادیث کی شرح کی منزل میں ہے، مصر کے بلند پایہ محدث اور ازہر شریف میں شعبہ حدیث کے پروفیسر علامہ عبدالمہدی عبدالقادر کنز العمال کی اس خوبی کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: جمع احادیث الجامع الصغیر وزوائدہ وبوبہا علی حسب الابواب الفقہیہ، وتلك الابواب والفصول والتراجم بمنزلة الشرح للاحادیث [طرق تخریج الحدیث: ص ۱۵۶]

(ترجمہ:- جامع صغیر کی احادیث کو جمع کیا اور پھر ابواب فقہیہ کے اعتبار سے ان کی تنویب کی، یہ ابواب، فصلیں اور تراجم احادیث کی شرح کی منزل میں ہیں) اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ اگر جامع صغیر کی کسی حدیث کے باب کے تعین میں اختلاف ہو تو اس کے تصفیہ کے لئے کنز العمال سے رہنمائی لی جاسکتی ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ جامع صغیر کی زیر بحث حدیث کو علامہ برہان پوری نے کنز العمال میں کس باب کے تحت درج کیا ہے؟ کنز العمال میں تیسرا باب لباس کے بیان میں ہے (الباب الثالث فی اللباس) اس باب میں دو فصلیں ہیں، پہلی فصل لباس کے آداب کے بیان میں ہے (الفصل الاول فی آدابہ) اس فصل میں چند فروع ہیں، ان میں ایک فرع کا عنوان ہے ”فرع فی العمائم“ اس فرع میں عمامہ کے متعلق چند احادیث درج کی گئی ہیں، جن میں پانچویں حدیث یہی زیر بحث حدیث ہے [کنز العمال ج: ۱۵، ص ۱۳۳] گویا صاحب کنز العمال کے نزدیک بھی عشاء کے وقت سے اس حدیث کا کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک بھی یہ



حدیث عمامة کے باب سے متعلق ہے۔ فاضل محترم نے جامع صغیر کی دو شروح (السراج المنیر للعلیزی اور فیض القدیر للمناوی) کا حوالہ بھی دیا ہے مذکورہ دونوں شروح اس وقت ہمارے پیش نظر ہیں اور یہ درست ہے کہ ان میں اس لفظ کی تشریح اس کو ”اعتام“ سے مشتق مان کر کی گئی ہے، لیکن جامع صغیر کے ایک اور جلیل القدر شارح علامہ شہاب الدین ابو العباس احمد بن محمد المتبولی نے اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے اس کو عمامة کے متعلق ہی تسلیم کیا ہے۔ آپ نے ”الاستدراک النضیر“ کے نام سے جامع صغیر کی شرح فرمائی ہے، اس کا ایک نایاب مخطوط از ہر شریف کے کتب خانے میں محفوظ ہے، اس کے متعلقہ صفحے کی فوٹو کا پی ہمارے پیش نظر ہے، اس میں آپ اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے۔ ”قال اعتموا ای تعمموا یعنی البسوا العمامة قال خالفوا علی الامم الخ فیہ الامر بمخالفة من قبلنا حیث لم یرد فی شرعنا وان من قبلنا کانوا لا یعتمون وسمیہ کما فی الشعب اتی النبی ﷺ بثیاب من الصدقة فقسمها بین اصحابہ وقال اعتموا خالفوا مذکرہ وروی ابن عدی والبیہقی من طریق خالد بن معدان عن عبادة مرفوعاً علیکم بالعمائم فانها سیمما الملائكة وارجوا لها خلف ظهورکم ولو قبل متن الحدیث جید بهذه الطرق لم یعد و فیہ ندب لیس العمائم خصوصاً عند ارادة الصلاة ونحوها“ [الاستدراک النضیر شرح الجامع الصغیر: ص ۶۱، مخطوط نمبر: ۵۳۲۹ مکتبة الازهر القاهرة]

کیا اس واضح عبارت کے بعد بھی اب اس بات میں کوئی شبہ رہ جاتا ہے کہ اس حدیث کا تعلق عمامة سے نہیں ہے۔ ان سب حوالوں سے قطع نظر اگر عربی لغت اور زبان کے محاورات کی رو سے اس معاملہ کا جائزہ لیا جائے تو بھی یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ اس حدیث میں ”اعتموا“ سے عمامة باندھنا ہی مراد ہے۔ اس لئے کہ ”اعتمَ“ کا معنی ”صلی العشاء فی العتمة“ (اس نے رات کے پہلے تہائی میں عشاء کی نماز پڑھی) محل نظر ہے، بلکہ ”اعتمَ“ کا معنی ”دخل فی العتمة“ (وہ رات کے اول تہائی میں داخل ہوا) ہے، لغت کی معتبر کتاب مختار الصحاح میں ہے ”اعتمنا من العتمة کما صبحنا من الصبح“ [مختار الصحاح: ج ۱ ص ۱۷۳] خود فاضل محترم نے علامہ مناوی کی جو عبارت نقل فرمائی ہے اس میں بھی یہی ہے۔ ”یقال اعتم الرجل اذا دخل فی العتمة کما یقال اصبح اذا دخل فی الصباح“ [فیض القدیر شرح الجامع الصغیر ج ۱ ص ۱۷۰]

لہذا اگر اول تہائی شب میں عشاء کی نماز پڑھنے کا مفہوم ادا کرنا ہو تو صرف ”اعتم“ کافی نہیں ہوگا بلکہ اس کے بعد ”ب“ حرف جر کے صلے کے ساتھ لفظ ”عشاء“ یا لفظ ”صلاة“ وغیرہ لانا ہوگا، مثلاً ”اعتم ب“



بالعشاء“ یا ”اَعْتَمَ بالصلاة“ وغیرہ۔ ذخیرہ احادیث سے اس کی بے شمار مثالیں دی جاسکتی ہیں، مثلاً امام احمد اپنی مسند میں سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا ”اَعْتَمَ رسول اللہ ﷺ بالعشاء“ [مسند احمد بن حنبل ج ۶ ص ۳۴] مصنف عبدالرزاق میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے ”اَعْتَمَ نبی اللہ ﷺ ذات لیلة بالعشاء“ [مصنف عبدالرزاق ج ۱ ص ۵۵۷] چونکہ عشاء کی نماز کو بھی ”العتمة“ کہا گیا ہے، لہذا صحیح ابن حبان میں سیدنا ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کے الفاظ یہ ہیں ”اَعْتَمَ رسول اللہ ﷺ بالعتمة“ [صحیح ابن حبان ج ۳ ص ۳۷۹] دیکھا آپ نے جہاں بھی ”عشاء کی نماز اول تہائی شب میں ادا کرنے“ کا مفہوم بیان کرنا مقصود ہوتا ہے تو وہاں صرف ”اَعْتَمَ“ کافی نہیں ہوتا بلکہ اس کے ساتھ عشاء یا صلاۃ وغیرہ بھی لانا ضروری ہوتا ہے، فاضل محترم نے ابوداؤد شریف کی جو حدیث نقل فرمائی ہے اس میں بھی ترکیب کی یہی نوعیت ہے ”اَعْتَمُوا بهذه الصلوة“ [سنن ابی داؤد: ج ۱ ص ۱۰۴] اس کے برخلاف جہاں صرف ”اَعْتَمَ“ ہوتا ہے اس سے عشاء کی نماز نہیں بلکہ رات کے تہائی حصے میں داخل ہونا مراد ہوتا ہے، مثلاً امام احمد اپنی مسند میں اور ابن خزیمہ اپنی صحیح میں سیدہ عائشہ صدیقہ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا ”ان رسول اللہ ﷺ اَعْتَمَ ذات لیلة حتی ذهب عامة اللیل و حتی نام اهل المسجد فخرج فصلی“ [صحیح ابن خزیمہ ج ۱ ص ۱۷۹، مسند احمد بن حنبل ج ۶ ص ۱۵۰]

اس حدیث پاک میں ”اَعْتَمَ“ بغیر صلے کے استعمال ہوا ہے لہذا یہاں اس سے عشاء کی نماز نہیں بلکہ رات کے پہلے تہائی حصے میں داخل ہونا مراد ہے، اس پر قرینہ یہ ہے کہ اگر آپ اس ”اَعْتَمَ“ سے ”صلی العشاء فی العتمة“ مراد لیں تو حدیث کے آخری الفاظ ”فخرج فصلی“ بے معنی ہو کر رہ جائیں گے۔ ہمیں تلاش بسیار کے باوجود کوئی ایسی روایت نہیں مل سکی جس میں صرف ”اَعْتَمَ“ ہو اور وہاں عشاء کی نماز اول تہائی شب میں پڑھنا مراد ہو۔ اب اس وضاحت کی روشنی میں اگر زیر بحث حدیث پر غور کیا جائے تو اس میں بھی لفظ ”اَعْتَمُوا“ حرف ”جاء“ اور محذور ”عشاء“ یا ”صلاۃ“ کے بغیر آیا ہے اس لئے عربی لغت اور محاورے کی رو سے یہاں ”اَعْتَمُوا“ سے ”صلوا العشاء فی العتمة“ مراد لینا درست معلوم نہیں ہوتا، لہذا یہاں ”اَعْتَمُوا“ نہیں بلکہ ”اَعْتَمُوا“ پڑھنا درست ہونا چاہئے، کیونکہ ”اَعْتَمُوا“ بغیر کسی صلے کے عمادہ باندھنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

ان تمام دلائل کے بعد بھی ہم یہ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتے کہ ”علامہ مناوی اور علامہ عزیزی نے اس حدیث کی غیر معتبر توجیہ کی ہے“، کیونکہ ممکن ہے ان حضرات کے پاس اس توجیہ کی کوئی ایسی وجہ ترجیح ہو جس تک ہماری ناقص نگاہ نہیں پہنچ پارہی ہے۔



ہم نے ابتدا میں ذکر کیا تھا کہ فاضل محترم نے اس حدیث سے عمامہ مراد ہونے کو پانچ وجوہ سے باطل کیا ہے، ان پانچوں وجوہ پر بھی گفتگو ہو سکتی ہے، مگر ان جلیل القدر ائمہ فن کی تصریحات اور لغت کی شہادت کے بعد اب ہمارے خیال میں ان وجوہ پر بحث کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔“

مولانا اسید صاحب نے مضمون کے طوالت کے خوف سے جن پانچ وجوہ پر بحث نہیں کی فقیر مناسب سمجھتا ہے کہ موصوف کی تسلی کے لئے ان پر بھی بحث کر لی جائے تاکہ موصوف یہ نہ کہیں کہ حدیث پر کئے گئے اعتراضات میں سے صرف ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اور باقی اعتراضات کو نسیا منسیا کر دیا گیا۔

موصوف لکھتے ہیں ”مگر یہ ضعیف قول چند وجوہ سے باطل ہے: ایک تو یہ کہ بعض اقوال سے اگلی امتوں کے عمامہ کا ثبوت فراہم ہوتا ہے مثلاً امام مالک، مجاہد اور عبد الملک بن حبیب رحمۃ اللہ علیہم کے حوالے سے ابن الحاج مالکی نے لکھا ہے کہ قوم لوط، اصحاب مؤتفکات اور قبطنی حضرات عمامہ باندھتے تھے“ موصوف کو معلوم ہونا چاہئے کہ عموماً ”امم من قبلک“ سے یہود و نصاریٰ مراد ہوتے ہیں جیسا کہ خود موصوف نے اعلیٰ حضرت سے جو ترجمہ نقل کیا ہے وہ بھی اس پر شہادت دے رہا ہے۔ موصوف لکھتے ہیں ”دوسرے اس بات کا پختہ ثبوت ہے کہ عمامہ عرب کا لباس تھا اور عرب میں یہود و نصاریٰ بھی آباد تھے۔ فقیر لکھتا ہے کہ عمامہ صرف مسلمانوں کا لباس ہے اور رہا عرب کا لباس مان کر کفار و مشرکین اور یہود و نصاریٰ کے لئے اس کو ثابت کرنا تو اس کا مکمل جواب حدیث ”عمامہ کفر و ایمان کے مابین کے خط امتیاز ہے“ میں آرہا ہے۔ موصوف لکھتے ہیں ”تیسرے یہ کہ عمامہ انبیاء کرام علیہم السلام کا لباس تھا۔ بعض علماء نے اس کا تذکرہ کیا ہے“ نیز لکھتے ہیں ”چوتھے یہ کہ آج بھی توراۃ کے محرف اور اقل میں بعض نبیوں کے عمامہ پوش ہونے کا تذکرہ ملتا ہے۔“ اولاً حدیث کے مقابل تحریف شدہ توراۃ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور دوسری بات یہ کہ جب یہ ثابت ہو چکا کہ اہم میں یہود و نصاریٰ مراد ہیں تو پھر اس سے انبیاء مراد لینا چہ معنی دارو؟ آخر میں موصوف لکھتے ہیں ”پانچویں وجہ یہ کہ فاضل بریلوی خود اپنی کتاب ”تمہید ایمان“ کے ایک مقام پر لکھتے ہیں ”کیا بہتیرے پادری جبہ و ستار نہیں باندھتے“ ان لفظوں سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ علماء یہود و نصاریٰ میں عمامہ باندھنے کا رواج تھا۔“ موصوف کا اعلیٰ حضرت کی عبارت سے ”امم من قبلکم“ کے ابطال پر استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ عصر حاضر کے یہود و نصاریٰ کا عمامہ باندھنا ہمارے لئے مضرب نہیں اس لئے کہ ان کی دستار حقیقتاً عمامہ نہیں ہے بلکہ اس میں اور ہمارے عمامہ میں زمین و آسمان کا فرق ہے جو موصوف پر بھی مخفی نہیں ہوگا۔ تو اب اس پر اپنے دعویٰ کی بنیاد رکھنا موصوف جیسے محقق کے لئے زریع نہیں دیتا۔ بالجملة: موصوف کی جانب سے حدیث مذکور پر کئے گئے تمام اعتراضات غیر مقبول و غیر معتبر ہیں۔ اور حدیث یا ک اپنی سند اور متن کے اعتبار سے لائق عمل و موجب ثواب ہے۔



## عمامہ کی دو رکعت بے عمامہ کی ستر رکعتوں سے بہتر ہے

”رکعتان بعمامة افضل من سبعين ركعة بغير عمامة“

(عمامہ کی دو رکعت بے عمامہ کی ستر رکعتوں سے بہتر ہے بے عمامہ کی ستر رکعتوں سے)

[مسند انوریں للمدنی ۲/۳۸۵]

## ☆ عمامہ کی دو رکعت بے عمامہ کی ☆

اس حدیث کی سند میں ایک راوی طارق بن عبد الرحمن ہیں موصوف نے انہیں ضعیف ثابت کر کے حدیث پاک پر ضعیف و باطل ہونے کا حکم لگایا ہے لکھتے ہیں ”اس حدیث کے سلسلہ اسناد میں ایک راوی طارق بن عبد الرحمن ہے جسے نسائی نے ضعفاء میں شمار کیا ہے۔ امام احمد نے کہا کہ اس کی حدیث میں کچھ ضعف ہے۔ یحییٰ بن سعید قطان کہتے ہیں کہ طارق بن عبد الرحمن میرے نزدیک ابراہیم بن مہاجر کی طرح ہے اور ابراہیم بن مہاجر کو اکثر ائمہ نقاد۔ نے ضعفاء میں شمار کیا ہے“ [عمامہ اور ٹوپی ۲۵]

فقیر لکھتا ہے کہ موصوف نے جس طارق بن عبد الرحمن کے ضعف ہونے پر متعدد حوالے پیش کئے ہیں وہ طارق بن عبد الرحمن بجلی ہیں لیکن وہ بھی ایسے ضعیف نہیں کہ ان کے ضعف کا حدیث پر کچھ زیادہ اثر پڑے۔ علاوہ ازیں وہ اس حدیث کے راوی بھی نہیں اس حدیث کے راوی طارق بن عبد الرحمن بن قاسم قرشی حجازی ہیں [۱] اور یہ ثقہ ہیں جیسا کہ علامہ عجمی نے فرمایا ”مدنی ثقہ“ ابن حبان نے ان کو اپنی ثقات میں ذکر کیا ہے اور اسی پر حافظ حجر نے جزم فرمایا فرماتے ہیں ”ثقہ“ علماء کرام کے اقوال کی روشنی میں طارق بن عبد الرحمن ثقہ ہیں رہ گیا علامہ نسائی کا یہ فرمانا ”لیس بالقوی“ تو یہ متعین ہی نہیں کہ یہ کس کے حق میں ہے جیسا کہ علامہ ابن حجر تہذیب التہذیب میں فرماتے ہیں کہ مجھے نہیں معلوم کہ علامہ نسائی نے اپنے قول لیس بالقوی کو کس کے حق میں کہا ہے طارق بن عبد الرحمن قرشی کے بارے میں یا طارق بن عبد الرحمن الجبلی کے بارے میں؟ اور اگر بالفرض تعین ہو بھی جائے جیسا کہ علامہ ذہبی کی درج ذیل عبارت سے ظاہر ہوتا ہے فرماتے ہیں ”طارق بن عبد الرحمن عن ميمونة وثق قال نسائي“ لیس بالقوی“ نیز کاشف میں فرماتے ہیں ”وثق“ اور میزان میں فرماتے ہیں ”لایکاد یعرف قال



النسائی ليس بالقوى“ فمادری ارادہذا والا ولیعنی طارق بن عبدالرحمن البجلی و ذکرہ ابن حبان فی الثقات “تب بھی مضرب نہیں کیونکہ وہ متشد دین نقاد میں سے ہیں معتد لین کے خلاف متشد دین کا قول معتبر نہیں ہوتا ہے علاوہ ازیں علامہ ذہبی کا قول ”لایسکادیعرف“ یہ خود ان کے دوسرے قول ”وثق“ کے خلاف ہے لہذا حدیث مذکور کے راوی طارق بن عبدالرحمن قرشی حجازی ہیں اور وہ ثقہ ہیں اور بفرض غلط وہ طارق بن عبدالرحمن البجلی ہی ہوں تب بھی حدیث پر کوئی اثر نہیں پڑے گا کیوں کہ خود علامہ ذہبی نے ان کے بارے میں ایک جگہ لکھا ”طارق بن عبد الرحمن البجلی..... ثقة مشہور الا ان احمد بن حنبل قال ليس حديثه بذاك وقال يحيى بن سعيد القطان هو عندی كأبراهیم بن مہاجر.... بعد سطور.. وقال يحيى بن سعيد ليس طارق عندی باقوى من ابن حرملة. قلت قد روی عنه شعبة ابو عوانة ووكيع وثقه ابن معين والعجلي وقال ابو حاتم لا باس به يكتب حديثه وقال ابن عدی ار جوانه لا باس به“ [میزان الاعتدال ۳/۴۵۴، ۴۵۵]

علاوہ ازیں حافظ ابن حجر نے انہیں ”صدوق لہ اوہام“ سے تعبیر کیا ہے جو ان کے ضعف پر صراحت نہیں کرتا جیسا کہ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں چند اوہام یا کچھ خطائیں محدث سے صادر ہوتا ہے اسے ضعیف کر دیتا ہے نہ اس کی حدیث کو مردود۔ بعد سطور... تقریب دور نہیں دیکھئے تو کتنے رجال بخاری و صحیح مسلم کو صدوق لہ اوہام کہا ہے۔ [فتاویٰ رضویہ ۲/۲۵۱] [۱] [التاریخ الکبیر ۴/۳۵۳، الجرح والتعديل ۴/۲۸۶، معرفۃ الثقات ۱/۴۷۵، الثقات ۴/۳۹۵، لسان المیزان ۷/۲۵۰، المغنی فی الفضلاء ۱/۳۱۲، تقریب ۱/۲۸۱، الکاشف ۱/۵۱۱، تہذیب الکمال ۱۳/۳۴۴، تہذیب التہذیب ۶/۳، میزان الاعتدال ۳/۴۵۵]

برسبیل تنزل ضعیف ہی تسلیم کر لو تب بھی حدیث متابعات و شواہد و فضائل میں قابل قبول رہے گی۔ نہ کہ موضوع شدید الضعف غیر مقبول۔ جیسا کہ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں پھر علماء کی تصریح ہے کہ مجرد ضعف رواۃ کے سبب حدیث کو موضوع کہہ دینا ظلم و جزاف ہے۔ حافظ سیف الدین احمد بن ابی الحجد پھر قدوة الفہم خمس ذہبی اپنی تاریخ پھر خاتم الحفاظ تعقبات و لآلی و تدریب میں فرماتے ہیں ”ضعف ابن الجوزی کتاب الموضوعات فاصاب فی ذکر احادیث مخالفة للعقل والعقل ومالم یصب فیہ اطلاقه الوضع علی احادیث بکلام بعض الناس فی رواتها کقوله فلان ضعیف او لیس، بالقوی، او لد، و لیس، ذلک



الحديث مما يشهد القلب ببطلانه ولا فيه مخالفة ولا معارضة لكتاب ولا سنة ولا إجماع ولا حجة بانه موضوع سوى كلام ذلك الرجل في رواته وهذا عدوان ومجازفة" - [فتاوى رضوي ٢/ ٣٣٩]

اگر ضعف راویان مستلزم وضع وضع شدید ہو تو بخاری و مسلم بھی صحاح کے زمرے سے خارج ہو جائیں کیوں کہ ان میں بھی ضعفاء کی روایتیں دربارہ متابعات و شواہد موجود ہیں۔ جیسا کہ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں ”خود بعض ضعفاء رجال شیخین میں اگرچہ متابعتا یا یوں بھی واقع جس سے ان کا نام ترک ہونا واضح۔ [مرجع سابق ۲/۳۳۷]

رجال صحیحین میں ضعفاء کا اندراج اس بات پر غمازی کرتا ہے کہ ضعف راوی حدیث میں نہیں ضرر دیتا مگر یہ کہ احکام میں اس حدیث پر عمل کو روک دے۔ رہا متابعات و شواہد و فضائل و ترغیب و ترہیب میں تو باتفاق علماء مقبول و مطلوب۔ الغرض ضعیف راوی کی روایت صرف ضعیف یا بضعف یسر ہوگی۔ نہ کہ موضوع و باطل۔ جیسا کہ علامہ عبدالباقی زرقانی شرح مواہب لدنیہ میں فرماتے ہیں ”المدار علی الاسناد فان تفرد به کذاب او وضاع فحدیثه موضوع وان کان ضعیفاً فالحدیث ضعیف فقط“ [بحوالہ فتاویٰ رضویہ ۲/۴۴۴]

یہ تمام بحث تو اس وقت ہے جب راوی کو ضعیف تسلیم کر لیا جائے حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے لہذا حدیث مذکور سند کے اعتبار سے قابل اعتبار و قبول ہے۔ اور رہا متن حدیث پر موصوف کا پیش کردہ استحالة تو اس کا جواب حدیث عبد اللہ بن عمر کے تحت گزر چکا ہے۔



## عمامہ کفر و ایمان کے مابین خط امتیاز ہے

”حدثنا ابوبکر بن فورك رحمه الله انبا عبد الله بن جعفر ثنا يونس بن حبيب ثنا ابودانود ثنا الاشعث بن سعيد ثنا عبد الله بن بسر عن ابي راشد الحبراني عن علي رضي الله تعالى عنه قال عمنى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم غدیر خم بعمامة سدلها خلفی قال ان الله امدنى يوم بدر وحنين بملائكة يعتمون هذه العمة وقال ان يباع حجرة بين الكفر والایمان“ [سنن البيهقي الكبير ج ۱۰ ص ۱۴]

(حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غدیر خم کے دن میرے عمامہ باندھا اور اس کا شملہ میرے پیچھے چھوڑ دیا پھر فرمایا کہ اللہ نے بدر وحنین میں جن فرشتوں کے ذریعہ میری مدد فرمائی وہ ایسا عمامہ باندھے ہوئے تھے)

بیہقی کی ذکر کردہ اس حدیث میں دو راوی صفت ضعف سے متصف ہیں ایک اشعث بن سعید جو ابو الریح السمان سے مشہور ہے، اور دوسرا راوی عبد اللہ بن بسر۔ اشعث بن سعید، عبد اللہ بن بسر کے مقابلہ میں زیادہ ضعیف ہے۔ اشعث بن سعید [۱] کے سلسلے میں ائمہ نقاد کے مختلف آراء و نظریات ہیں: امام نسائی نے فرمایا ”ضعیف“ نیز فرمایا ”لایکتب حدیثہ، لیس بثقة“ ابن معین نے روایت دوری میں ایک جگہ فرمایا ”لیس حدیثہ بشیء“ اور دوسری جگہ فرمایا ”لیس بثقی“ اسی طرح ابو یعلیٰ، ابن ابی خیشمہ اور ابوداؤد کی بھی روایت میں ہے۔ اور دارمی کی روایت میں ہیکہ ابن معین نے فرمایا ”لیس بثقة“ اسی طرح امام بخاری نے ابن معین سے نقل کیا جیسا کہ الضعفاء الکبیر اور کامل میں ہے۔ اور ابن عدی نے دوری سے روایت کرتے ہوئے ابن معین کا قول ذکر کیا کہ انہوں نے ”ضعیف“ فرمایا۔ ابن المدینی نے ابن ابی شیبہ کی روایت میں فرمایا ”کان ضعیفاً“ احمد بن حنبل نے عبد اللہ کی روایت میں فرمایا ”حدیثہ حدیث لیس بذالک مضطرب“ اور مروزی کی روایت میں فرمایا ”لیس حدیثہ بشیء“ فلاں نے کہا ”متروک الحدیث وکان لایحفظ: نیز فرمایا جیسا کہ اکمال تہذیب الکمال



میں ہے ”کان لا یحفظ و هو رجل صدق“ امام بخاری نے فرمایا ”لیس بالحافظ عندهم یکتب حدیثہ“ اور عقیلی نے آدم بن موسیٰ اور ابن عدی نے دولابی سے روایت کرتے ہوئے بیان کیا کہ امام بخاری نے فرمایا ”لیس بمتروک“ ولیس بالحافظ عندهم ”جوز جانی نے کہا ”واھی الحدیث“ ابو زرعة نے کہا ضعیف الحدیث“ ابو داؤد نے ”ضعیف“ کہا نسوی نے کہا ”حدیثہ لیس بشیء“ ابو حاتم رازی نے کہا ”ضعیف الحدیث، منکر الحدیث، سیء الحفظ، یروی المناکیر عن الثقات“ ترمذی نے کہا ”واشعث یضعف فی الحدیث“ ابن الجبید نے کہا ”متروک“ ساجی نے کہا ”ضعیف، قرف“ (یعنی اتهم) بالقدر، ترکوا حدیثہ یحدث عن ہشام بن عروہ احادیث مناکیر“ ابن الجارود نے کہا ”لیس حدیثہ بشیء“ عقیلی نے دو حدیث ذکر کرنے کے بعد کہا ”ولہ غیر حدیث من هذا النحو لا یتابع علی شیء منها“ ابن حبان نے کہا ”یروی عن الانمة الثقات الاحادیث الموضوعات“ ابن عدی نے چند احادیث منکرہ کو ذکر کرنے کے بعد کہا ”ابو الربیع السمان لہ من الحدیث غیر ما ذکرکرت وفی احادیثہ ما لیس بمحفوظ و عومع ضعفہ یکتب حدیثہ، وانکر ما حدث عنہ ما ذکرکرتہ“ ابو احمد الحاکم نے کہا ”لیس بالقوی عندهم“ دارقطنی نے کہا ”متروک“ نیز کہا ”ضعیف“ ابن عبد البر نے کہا ”هو عندهم ضعیف الحدیث، اتفقوا علی ضعفہ لسوء حفظہ وانه کان یخطی علی الثقات فاضطرب حدیثہ“ ابن القطان نے کہا ”سیء الحفظ یروی المنکرات عن الثقات“ ذہبی نے کہا ”ضعفوه کلهم، اور کاشف میں ضعیف“ فرمایا، ابن حجر فرماتے ہیں ”متروک“

[۱] [تاریخ الدوری عن ابن معین ۴/۸۱، ۹۰، تاریخ الدارمی عن ابن معین ۶۸، سوالات محمد بن عثمان بن ابی شیمہ لابن المدینی ص ۱۶۸، العلل و معرفۃ الرجال ۲/۴۹، التاريخ الكبير ۱/۳۳۰، التاريخ الصغير ۲/۲۶۶، الضعفاء الصغير ۱/۱۹، احوال الرجال ۹۳، سوالات الآجری للآبی داؤد ص ۳۳۱، ۳۳۲، المعرفۃ و التاريخ ۲/۱۱۳، ۱۱۴، الضعفاء الكبير ۱/۳۰، ۳۱، الجرح و التعديل ۱/۲۷۲، البحر و جین ۱/۱۷۲، ۱۷۳، الكامل ۱/۳۷۰، ۳۶۸، ۳۶۷]

اشعث بن سعید کے بارے میں جملہ محدثین کے اقوال جرح کے سلسلے میں ملتے ہیں یعنی سبھی لوگ



ان کی تخریج پر متفق ہیں۔ البتہ تحدید مرتبہ میں مختلف ہیں بعض نے تکذیب کی ہے اور بعض نے متروک گردانا ہے جبکہ بعض نے ان ضعفاء میں شمار کیا ہے جن کی حدیث لائق اعتبار ہوتی ہے میرے خیال میں قول اخیر ہی موزوں ہے کیوں کہ امام بخاری اور ابن عدی جیسے لوگوں نے صراحت کی ہے ”مع ضعفہ یکتب حدیثہ“، ولایت ترک“ جبکہ تکذیب کرنے یا متروک کہنے والوں میں بعض قشودین میں سے ہیں اور یہ دونوں حضرات معتدلیں میں سے ہیں ہاں ابن عدی کو بعض حضرات قشودین میں شمار کرتے ہیں۔

اور عبد اللہ بن بسر [۱] کے بارے میں بھی اکثر ائمہ نقاد نے ضعیف ہونے کا حکم لگایا ہے۔ یحییٰ بن سعید القطان نے فرمایا ”رایتہ ولیس بشیء“ ابو حاتم الرازی، اور دارقطنی نے فرمایا ”ضعیف“ اور تہذیب التہذیب میں ہے کہ انہوں نے ”ضعیف الحدیث“ فرمایا۔ نسائی نے فرمایا ”لیس بثقة“ ذہبی نے فرمایا ”ضعفہ“ ترمذی نے فرمایا ”ضعیف ضعفہ یحییٰ بن سعید وغیرہ“ آجری نے ابوداؤد سے روایت کرتے ہوئے کہا ”لیس بالقوی“ ابن حبان نے ان کو ”ثقات“ میں ذکر کیا۔ ابن حجر عسقلانی نے فرمایا ”ضعیف“

[۱] المیزان ۶/۷۷، المغنی فی الضعفاء ۳۳۳/۱، تہذیب التہذیب ۵/۱۳۹، تہذیب الکمال ۱۳/۳۳۵، الجرح والتعديل ۵/۱۲، الضعفاء للنسائی ۱/۶۳، الضعفاء لابن الجوزی ۲/۱۱۶، الکامل ۱۲/۱۷۳، الضعفاء للعقلمی ۲/۲۳۳، تاریخ الصغیر ۲/۷۶، الثقات ۵/۱۵، تقریب التہذیب ۲۳۰

ائمہ نقاد تخریج پر متفق ہیں صرف ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے۔ لہذا عبد اللہ بن بسر ضعیف راوی ہے۔ قطع نظر اس سند سے اگر حدیث کو بیہقی نے اسماعیل بن عیاش کی سند سے بھی روایت کیا جس میں صرف عبد اللہ بن بسر ضعیف ہے لیکن اس سند کو بیہقی نے منقطع قرار دیا ہے۔ [سنن البیہقی الکبریٰ ج ۱۰ ص ۱۴۱] الحاصل: حدیث مذکور کی اس سند میں دو علتیں ہیں ایک تو راوی عبد اللہ بن بسر کا ضعیف ہونا دوسری علت انقطاع سند اور دونوں ہی علتیں حدیث میں صرف ضعف یسر کو مستلزم ہیں نہ کہ مورث وضع وضع شدید۔ کیوں کہ ضعیف راوی کی حدیث ضعیف بضرع ہو کر تھی ہے جیسا کہ حدیث ابی ورداء کے تحت گزرا۔ رہا انقطاع سند تو اگر اس کے راوی ثقہ ہیں تو حدیث کی صحت وحجیت میں کچھ خلل واقع نہیں ہوتا اور اگر ثقہ نہیں تو حدیث صرف ضعیف کہلاتی ہے اور ضعیف حدیث فضائل اعمال میں بالاتفاق مقبول ہے۔ علیٰ حضرت فرماتے ہیں ”اسی طرح سند کا منقطع ہونا مستلزم وضع نہیں۔ ہمارے ائمہ کرام اور جمہور علماء کرام کے نزدیک تو انقطاع سے صحت وحجیت ہی میں کچھ خلل نہیں آتا محقق کمال الدین محمد ابن الہمام فتح



ان کی تخریج پر متفق ہیں۔ البتہ تحدید مرتبہ میں مختلف ہیں بعض نے تکذیب کی ہے اور بعض نے متروک گردانا ہے جبکہ بعض نے ان ضعفاء میں شمار کیا ہے جن کی حدیث لائق اعتبار ہوتی ہے میرے خیال میں قول اخیر ہی موزوں ہے کیوں کہ امام بخاری اور ابن عدی جیسے لوگوں نے صراحت کی ہے ”مع ضعفہ یکتب حدیثہ“، ولایت کر ”جبکہ تکذیب کرنے یا متروک کہنے والوں میں بعض متشددین میں سے ہیں اور یہ دونوں حضرات معتدین میں سے ہیں ہاں ابن عدی کو بعض حضرات متشددین میں شمار کرتے ہیں۔

اور عبد اللہ بن بسر [۱] کے بارے میں بھی اکثر ائمہ نقاد نے ضعیف ہونے کا حکم لگایا ہے۔ یحییٰ بن سعید القطان نے فرمایا ”رأیتہ ولیس بشیء“ ابو حاتم الرازی، اور دارقطنی نے فرمایا ”ضعیف“ اور تہذیب التہذیب میں ہے کہ انہوں نے ”ضعیف الحدیث“ فرمایا۔ نسائی نے فرمایا ”لیس بثقة“ ذہبی نے فرمایا ”ضعفہ“ ترمذی نے فرمایا ”ضعیف ضعفہ یحییٰ بن سعید وغیرہ“ آجری نے ابوداؤد سے روایت کرتے ہوئے کہا ”لیس بالقوی“ ابن حبان نے ان کو ”ثقات“ میں ذکر کیا۔ ابن حجر عسقلانی نے فرمایا ”ضعیف“

[۱] [المیزان ۶۷/۲، المغنی فی الضعفاء ۳۳۳/۱، تہذیب التہذیب ۱۳۹/۵، تہذیب الکمال ۳۳۵/۱۳، الجرح والتعديل ۱۲/۵، الضعفاء للنسائی ۶۳/۱، الضعفاء لابن الجوزی ۱۱۶/۲، الکامل ۱۷۳/۲، الضعفاء للعقلمی ۲۳۳/۲، التاریخ الصغیر ۷۶/۲، الثقات ۱۵/۵، تقریب التہذیب ۲۳۰]

ائمہ نقاد تخریج پر متفق ہیں صرف ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے۔ لہذا عبد اللہ بن بسر ضعیف راوی ہے۔ قطع نظر اس سند سے اس حدیث کو نبیہتی نے اسماعیل بن عیاش کی سند سے بھی روایت کیا جس میں صرف عبد اللہ بن بسر ضعیف ہے لیکن اس سند کو نبیہتی نے منقطع قرار دیا ہے۔ [سنن البیہقی الکبریٰ ج ۱ ص ۱۰ ص ۱۲]

الحاصل: حدیث مذکور کی اس سند میں دو عتیں ہیں ایک تو راوی عبد اللہ بن بسر کا ضعیف ہونا اور دوسری علت انتقطاع سند اور دونوں ہی عتیں حدیث میں صرف ضعف یسر کو تسلزم ہیں نہ کہ مورث وضع وضع شدید۔ کیوں کہ ضعیف راوی کی حدیث ضعیف بضعف یسر ہوا کرتی ہے جیسا کہ حدیث ابی درداء کے تحت گزرا۔ رہا انتقطاع سند تو اگر اس کے راوی ثقہ ہیں تو حدیث کی صحت وجیت میں کچھ خلل واقع نہیں ہوتا اور اگر ثقہ نہیں تو حدیث صرف ضعیف کہلاتی ہے اور ضعیف حدیث فضائل اعمال میں بالاتفاق مقبول ہے۔ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں ”اسی طرح سند کا منقطع ہونا تسلزم وضع نہیں۔ ہمارے ائمہ کرام اور جمہور علماء کرام کے نزدیک تو انتقطاع سے صحت وجیت ہی میں کچھ خلل نہیں آتا محقق کمال الدین محمد ابن الہمام فتح



القدر میں فرماتے ہیں ”بالانقطاع وهو عندنا كالارسال بعد عدالة الرواة وثقتهم لا يضر“ امام ابن امير الحاج حلیہ میں فرماتے ہیں ”قال ابوداود وهذا مرسل ای نوع مرسل وهو المنقطع لكن المرسل حجة عندنا وعند الجمهور“ اور جو اسے قاذب جانتے ہیں وہ بھی صرف مورث ضعف مانتے ہیں نہ کہ مستلزم موضوعیت مرقاۃ شریف میں امام ابن حجر مکی سے منقول ”لا يضر ذلك في الاستدلال به ههنا لان المنقطع يعمل به في الفضائل اجماعاً“ یعنی یہ امر یہاں کچھ استدلال کو مضرب نہیں کہ منقطع پر فضائل میں تو بالا اجماع عمل کیا جاتا ہے“

[فتاویٰ رضویہ ۲/۴۳۷]

الحاصل: حدیث مذکور ضعیف ہے موصوف بھی اس بات پر مقرر ہیں لکھتے ہیں ”لہذا ظاہر ہوتا ہے کہ زیر بحث ضعیف روایت میں..... الخ“

### متن حدیث پر تجزیہ کا تصفیہ

موصوف جب سلسلہ اسناد میں کچھ کمال نہ دکھاسکے تو چھ متن حدیث کا تجزیہ کرنے اور لکھ بیٹھے کہ تاریخ کے حوالے سے حنین کے معرکہ میں فرشتوں کا اترنا ثابت نہیں۔ ممکن ہے سبقت قلم کی وجہ سے لفظ مدد چھوٹ گیا ہو کیوں کہ اگلے صفحہ کی ایک عبارت اس بات کی جانب مشیر ہے لکھتے ہیں ”معرکہ حنین میں فرشتوں کی مدد کا اترنا تو کسی حوالے میں نہیں ملتا“ موصوف کے الفاظ عبارت کی تاویل آسان ہے لیکن مفہوم عبارت میں تاویل از حد دشوار۔ کیوں کہ موصوف کی تحریر کردہ عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ جنگ حنین میں فرشتے مدد کے لئے نہیں اترے حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔ معرکہ حنین کا ذکر قرآن میں کچھ اس انداز سے ہے: لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئاً وَضَاقَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمُ مَدْيَنَ ثُمَّ انْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَانْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ - [سورہ توبہ آیت نمبر ۲۵، ۲۶] (بے شک اللہ نے بہت جگہ تمہاری مدد کی اور حنین کے دن جب تم اپنی کثرت پر اترا گئے تھے تو وہ تمہارے کچھ کام نہ آئی اور زمین اتنی وسیع ہو کر تم پر تنگ ہو گئی پھر تم پیٹھ دے کر پھر گئے پھر اللہ نے اپنی تسکین اتاری اپنے رسول پر اور مسلمانوں پر اور وہ لشکر اتارے جو تم نے نہ دیکھے اور کافروں کو عذاب دیا اور مکروں کی یہی سزا ہے۔)



مذکورہ آیتوں میں لفظ جنود کی تفسیر جلالین شریف میں ملائکہ سے کی ہے اور حاشیہ جلالین شریف میں نزول ملائکہ کا سبب تقویۃ قلوب المسلمین بتایا ہے۔ تفسیر مدارک التنزیل میں بھی اسی بات کی جانب اشارہ ہے لکھتے ہیں وانزل جنودالم تروها یعنی الملائكة لتثبيت المومنین وتشجيعهم وتخذيل المشركين وتجبيئهم لاللقاتال [سورہ توبہ ص ۲۱۲]

مذکورہ بالا عبارت صاف پتہ دے رہی ہے کہ ملائکہ نے مسلمانوں کو ثابت قدم رکھ کر ان کے دلوں کو تقویت دے مشرکین کے دلوں میں مسلمانوں کا خوف ڈال کر ان کو بزدل کر کے پسپا کرنے میں مسلمانوں کی مدد کی۔ ہاں موصوف اسے مدد نہ مانے تو کوئی بات نہیں کیوں کہ ان کے نزدیک مدد صرف قاتل کا نام ہے حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔ جیسا کہ خود علامہ نسفی کی مندرجہ ذیل عبارت اس بات پر غمازی کر رہی ہے۔ ”وختلفوا هل قاتلة الملائكة يوم حنين على قولين ويصح لا تقاتل الا يوم بدر وانما كانت الملائكة يوم حنين مدداً وعوناً“ [سورہ توبہ ص ۲۱۰] نیز یہی بات علامہ شیخ عبدالحق نے مدارج النبوة میں فرمائی [۵۱۶/۲]

تفسیر مذکور کی مذکورہ بالا دونوں عبارتوں پر درج ذیل واقعہ جو کتب سیر کی معتبر کتابوں میں موجود ہے مؤید ہے۔ حضرت عثمان کے پرپوتے امیہ بن عبد اللہ فرماتے ہیں کہ مالک بن عوف نے جنگ حنین کے دن چند کافر جاسوس بھیجے تو جب وہ اس کے پاس واپس پہنچے تو ان کے جوڑ کٹے ہوئے تھے تو اس نے کہا تم برباد ہو جاؤ تمہاری یہ حالت کیسے ہوئی تو انہوں نے کہا ہمارے پاس سفید رنگ کے کچھ لوگ سفید اور سیاہ نشانات کے گھوڑوں پر آئے بخدا ہم ان کو بالکل نہ روک سکے یہاں تک کہ یہ مصیبت ہمیں آپہنچی جو تم دیکھ رہے ہو۔ مذکورہ واقعہ کو علامہ سیوطی نے اپنی کتاب مستطاب [الحجائک فی اخبار الملائک] میں دلائل النبوة امام ابو نعیم اور امام بیہقی کی دلائل النبوة سے نقل کیا ہے۔ نیز یہ واقعہ البدایہ والنہایہ لابن کثیر اور دیگر کتب معتمدہ میں مذکور ہے۔ [البدایہ والنہایہ ۳/۳۷۷] مذکورہ بالا نصوص سے یہ بات صاف ہو گئی کہ فرشتے جنگ حنین میں مسلمانوں کی مدد کے لئے آئے تھے اور انہوں نے مسلمانوں کے دلوں کو تقویت دے کر انہیں پھر جنگ میں مشرکین سے نبرد آزما ہونے پر آمادہ کیا اور مسلمان جنگ میں پھر سے مصروف ہوئے اور فتح و کامرانی کے جھنڈے نصب کئے اور یہ اللہ کی جانب سے رحمت اور اس کے فرشتوں کی مدد کا ہی نتیجہ تھا۔

موصوف نے بے شمار حوالجات صرف اس بات کو ثابت کرنے میں دئے ہیں کہ حنین میں فرشتوں نے قتال نہیں کیا حالانکہ ثابت یہ کرنا تھا کہ اللہ نے فرشتوں کے ذریعہ مدد نہیں کی۔



موصوف محترم مذکورۃ الصدر حدیث کے متن پر ایک اور چوٹ دیتے ہوئے لکھتے ہیں ”نیز حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر کے پیش کی جانے والی یہ بات کہ ”عمامہ کفر و ایمان کے درمیان روک ہے“ باطل اور موضوع ہے۔ کیوں کہ عمامہ عرب کا قومی لباس تھا جسے کافر اور مسلمان دونوں ہی مشترک طور پر استعمال کرتے تھے یہ مسلمانوں کا کوئی علامتی نشان نہ تھا“ [عمامہ اور ٹوپی ۳۰]

موصوف نے شعراء عرب کے کلام سے استدلال کرتے ہوئے چند قبیلوں کے عمامہ پوش ہونے کا تذکرہ کیا ہے اور یہ باور کرانے کی ناکام کوشش کی ہے کہ عمامہ عرب کا قومی لباس تھا جسے مسلمان اور کافر دونوں ہی استعمال کرتے تھے۔ حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے کیوں کہ کسی معتبر حوالہ سے یہ بات ثابت نہیں ہے کہ مشرکین نے بھی عمامہ پہنا ہو۔ رہا قبائل عرب کا عمامہ پوش ہونا اور شعراء کا ان کو اپنے کلام میں بیان کرنا تو یہ بھی مشرکین کے عمامہ پوش ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ کیوں کہ جن شعراء کے کلام سے استدلال کیا گیا ہے وہ عہد نبوی کے بعد کے ہیں اور عہد نبوی میں تمام عرب میں اسلام پھیل چکا تھا تمام قبائل عرب دامن اسلام سے وابستہ ہو چکے تھے [بخاری شریف ۲/۶۱۶] تو اب کسی شاعر کا کسی قبیلہ کے عمامہ پوش ہونے کا ذکر عرب کے مشرکین کے عمامہ پوش ہونے کو مستلزم نہیں۔ ہاں عہد نبوی سے قبل قبائل عرب کے عمامہ پوش ہونے کا ذکر عربی شعراء نے کیا ہو تو یہ قدرے محل کلام ہے۔ حالانکہ یہ ثابت نہیں۔ علاوہ ازیں موصوف کے بیان کردہ اشعار جو دیوان جریر و دیوان فرزدق سے ماخوذ ہیں وہ خود چادوہ سرچڑھ کر بولے کے مصداق ہیں کیوں کہ موصوف کے مستدل اشعار میں قبیلہ بنو نمیر، قبیلہ ازہ، قبیلہ عجلان، اور قبیلہ بنی تمیم کے عمامہ پوش ہونے کا ذکر ہے۔ اور یہ چاروں قبیلے عہد نبوی میں ہی اسلام لے آئے تھے جیسا کہ زرقانی، مدارج النبوة شواہد النبوة اور دیگر سیر کی معتبر کتابوں میں ان کے اسلام لانے کا تذکرہ موجود ہے۔ موصوف جب عربی اشعار کے ذریعہ عمامہ کو عرب کا مشترک لباس قرار دینے میں ناکام رہے تو اخیر میں حدیث کو بروئے کار لا کر اس کو اپنا مستدل بنایا۔ لکھتے ہیں ”بلکہ بعض روایتوں سے بھی پتہ چلتا ہے کہ عمامہ عرب کا قومی لباس تھا چنانچہ دیلمی کی روایت میں ابن عباس سے مروی ہے ”العمائم تیجان العرب فاذا وضعوا العمائم وضعوا عزہم وفی نسخة فاذا وضعوا العمائم وضع اللہ عزہم“..... حضرت علی کی روایت میں ہے ”العمائم تیجان العرب والاحتباء حیطانہا وجلوس المومن فی المسجد رباطہ“..... اوپر دئے گئے حوالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ عمامہ عرب کا مشترک قومی لباس تھا جسے کافر اور مسلمان سبھی استعمال کیا کرتے تھے تو پھر عمامہ کفر اور اسلام کے درمیان خط امتیاز کیسے کھینچ سکتا ہے؟ الخ [عمامہ اور ٹوپی ۳۳]



راقم لکھتا ہے کہ احادیث میں عرب کا لفظ اکثر و بیشتر مسلمین عرب کے لئے ہے جیسا کہ یہ حدیث ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحبوا العرب بكل قلوبكم“ موصوف بتائیں کہ کیا یہاں اہل عرب سے مشرکین بھی مراد ہیں؟ ہرگز نہیں۔ اسی طرح یہ حدیث ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سب العرب فاولئك هم المشركون“ [جامع الاحادیث ۳/۳۵۸]

سرکار نے فرمایا جو اہل عرب کو سب و شتم کریں وہ خاص مشرک ہیں۔ یو ہیں یہ حدیث ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بغض العرب نفاق“ اہل عرب سے بغض نفاق ہے۔ [مرجع سابق ۳/۳۶۱]

موصوف سوچ سمجھ کر جواب دیں کہ کیا مشرکین عرب کو گالی دینا شرک ہے؟ اور کیا ان سے عداوت رکھنے والا منافق ہے؟ ہرگز نہیں۔ کیوں کہ قرینہ پتہ دے رہا ہے کہ یہاں عرب کا تعلق مسلمانوں سے ہے نہ کہ مشرکین سے۔ لہذا اب قرینہ ہی کے ذریعہ اس بات کا تعین بھی کیا جاسکتا ہے کہ موصوف کی پیش کردہ احادیث میں عرب کا تعلق کس سے ہے۔ اور موصوف کی پیش کردہ پہلی حدیث کے سیاق پر غور کرنے کے بعد یہ بات بھی کھل کر آگئی کہ عمامہ کا اترنا گویا عزت کا اترنا ہے، اور عزت مسلمانوں کے لئے ہے نہ کہ مشرکین کے لئے۔ اور دوسری حدیث میں کپڑا پلیٹ کر بیٹھنا ان کی حفاظت ہے اور مومن کا مسجد میں بیٹھنا اس کے لئے قلعہ میں رہنا بھی اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ کپڑا پلیٹ کر بیٹھنا یعنی ستر عورت اور پھر مومن کا مسجد میں رہنا، کا تعلق بالکل مشرکین سے نہیں ہے۔ الحاصل موصوف کی پیش کردہ دونوں حدیثیں ہماری تائید میں ہیں وہ یہ کہ عمامے مسلمانوں کا تاج ہیں۔ یہ عرب کا مشترکہ لباس نہیں۔ اور اقل گزشتہ سے یہ نتیجہ نکل کر سامنے آیا کہ عمامہ مسلمانوں کا لباس ہے خواہ وہ عربی ہوں یا عجمی عمامہ کو عرب کا مشترکہ لباس قرار دینا باطل محض ہے لہذا مذکورہ الصدر حدیث پاک سند اور متن کے اعتبار سے صرف ضعیف ہے جو فضائل میں بالاتفاق مقبول ہے۔

☆☆☆☆



## عمامة سے علم بڑھتا ہے

اخبرنا ابو سعد الماليني انا ابو احمد بن عدي ثنا محمد بن احمد بن حرب ثنا اسماعيل بن سعيد ثنا اسماعيل بن عمر ابو المنذر ثنا يونس بن ابي اسحاق قال حدثني ابن عيسى عن عبيد الله بن ابي حميد عن ابي المليح عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلموا تزادوا حلما (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عمامہ باندھو تمہارا علم بڑھے گا)

[شعب الایمان للبخاری ۵/۱۷۵، مجمع الزوائد ۵/۱۱۹، المستدرک للحاکم کتاب اللباس، رقم ۷۳۱۱]

حدیث مذکور کو حاکم و ہزار و بیہقی اور طبرانی نے روایت کیا ہے ان کی اسناد کا دار و مدار عبد اللہ بن ابی حمید پر ہے اور عبد اللہ بن ابی حمید کے سلسلہ میں ائمہ نقاد تہجرت پر متفق ہیں چنانچہ امام نسائی نے فرمایا ”متروک الحدیث“ نیز فرمایا ”لیس بثقة“ احمد بن حنبل نے فرمایا ”ترك الناس حديثه“ دارقطنی نے فرمایا ”ضعیف الحدیث“ بخاری نے فرمایا ”منكر الحديث“ ابن معین نے فرمایا ”ضعیف الحدیث“ دحیم نے فرمایا ”ضعیف“ ذہبی نے فرمایا ”ضعفه محمد بن المثنی“ بخاری نے دوسری جگہ فرمایا ”یروی عن ابی المليح عجائب“ ابو نعیم اصبہانی اور حاکم نے کہا ”یروی عن ابی ملیح وعطاء منا کیر“ ترمذی نے علل میں بخاری سے روایت کرتے ہوئے کہا ”ضعیف ذاہب الحدیث لا اروی عنه شیاً“ یعقوب بن سفیان نے کہا ”ضعیف ضعیف“ ابو حاتم رازی نے فرمایا ”منكر الحديث، ضعيف الحديث“ ابن حبان نے فرمایا ”وكان ممن يقلب الاسانيد ويأتي بالاشياء التي لا يشك من الحديث صناعته انها مقلوبة فاستحق الترك لما كثرفى روايته“ ذہبی نے فرمایا ”وهو“ ابن حجر نے فرمایا ”متروک الحدیث“ ان اقوال کا خلاصہ یہ ہے کہ راوی متروک الحدیث ہے۔

[الضعفاء للنسائی ۱/۲۶، الضعفاء لابن الجوزی ۲/۱۶۱، الضعفاء للعقيلي ۳/۱۱۸، البحر وحسن ۲/۶۵، البحر والشمس ۵/۳۱۲، المغنی فی الضعفاء ۲/۳۱۵، المعز ان ۵/۶، الضعفاء للاصبهانی ۱/۱۰۳، الضعفاء الصغیر ۱/۷۲، تہذیب



الکمال ۱۹/۳، الکاشف ۹/۶، تہذیب التہذیب ۹/۱، تقریب التہذیب ۳۷۰/۱، قطع نظر عید اللہ بن ابی حمید کی

سند سے طبرانی نے اس کو حسب ذیل سند سے بھی روایت کیا ہے

”حدثنا محمد بن صالح بن الوليد النخعي ثنا هلال بن

بشر ثنا عمران بن تمام عن ابي جمره عن ابن عباس ... الخ [المعجم الكبير ۲/۳۳۱]

مذکورہ سند میں ایک راوی عمران بن تمام کے علاوہ تمام راوی ثقہ ہیں [مجمع الزوائد ۵/۱۱۹]

اور عمران بن تمام کے سلسلے میں ائمہ نقاد نے صرف ابو حاتم کے قول کو نقل کیا ہے اور ابو حاتم نے کہیں مستور کہا

ہے اور کہیں اتی بخبر منکر فرمایا ہے جیسا کہ الجرح والتعديل میں ہے ”عمران بن تمام روى عن ابي

جمرة ناعبد الرحمن قال سالت ابي عنه فقال كان عندي مستورا الى ان

حدث عن ابي جمرة عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم

بحديث منكر..... الخ“ [۲۹۵/۶] لسان الميزان میں ہے ”عمران بن تمام عن ابي

وقال ابو حاتم اتی بخبر منكر..... ولفظ ابي حاتم كان مستورا متی حدث

عن ابي جمرة عن ابن عباس..... الخ“ [۳۳۳/۳] میزان الاعتدال میں ہے ”قال ابو حاتم

اتی بخبر منكر“ [۲۸۵/۵]

یہ دونوں جریں ایسی نہیں ہیں جن کی وجہ سے راوی کو متروک الحدیث کہا جائے کہ اس کی حدیث

مقبول ہی نہ ہو بلکہ اتی بخبر منکر سے ثقاہت میں کوئی فرق نہیں آتا جب تک کہ اس کی حدیثوں میں کثرت سے

نکارت نہ ہو۔ اور ائمہ نقاد اسے منکر الحدیث سے تعبیر نہ کریں۔ اور صرف منکر روایتیں لانا مورث ضعف

ہوتا تو بہت سے ثقہ حضرات ضعف کے زمرے میں داخل ہوتے جیسا کہ محمد بن ابراہیم التیمی کے سلسلے میں

احمد بن حنبل نے کہا یروی احادیث منکرہ حالانکہ وہ ثقہ ہیں۔ (اس کی مکمل وضاحت فقیر نے ”عمامة فرشتوں کی

پہچان ہے“ میں کی ہے۔ فلیرجع) اور ہزاروی کا مستور ہونا تو اس سے بھی راوی پر کوئی خاص اثر نہیں

پڑھتا۔ کیوں کہ مستور راوی جمہور کے نزدیک مقبول ہے۔ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں مستور تو جمہور محققین کے

نزدیک مقبول ہے یہی مذہب امام الائمہ سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ہے۔ فتح المغیث میں ہے ”قبلہ

ابو حنیفہ خلاف الشافعی“ امام نووی فرماتے ہیں یہی صحیح ہے ”قالہ فی شرح المہذب ذکرہ

فی التدریب و کذا لک مال الی اختیارہ الامام ابو عمر بن الصلاح فی

مقدمة..... الخ اور فرماتے ہیں ”مستور راوی مسلم شریف میں بکثرت ہیں“ [فتاویٰ رضویہ ۲/۳۳۵]



برسبیل تنزل عمران بن تمام ضعیف ہی ہو پھر بھی مذکورہ الصدر حدیث موضوع یا شدید الضعف نہیں ہوگی بلکہ متعدد سندوں سے آنے کی وجہ سے حدیث حسن لغیرہ کے منزل پر فائز ہوگی۔ کیوں کہ تمام سندوں کے رواۃ میں کوئی بھی کذاب یا متہم بالکذب نہیں۔ عبید اللہ بن ابی حمید کے ”منکر الحدیث“ ہونے کی وجہ سے حدیث کو ضعیف مقبول کے درجہ میں رکھا جائے گا۔ لیکن عمران بن تمام کی سند کے اعتبار سے حدیث عبید اللہ بن ابی حمید کو تقویت ملے گی۔ لہذا حسن لغیرہ تک ترقی کرے گی۔ اور بالفرض حسن لغیرہ نہ بھی تسلیم کیا جائے تب بھی حدیث موضوع یا شدید الضعف کے خانہ سے نکل کر ضعیف مقبول کے زمرے میں داخل ہو جائے گی۔ کیوں وہ حدیث جو متعدد سندوں سے آئے اور ان سندوں میں کوئی راوی متہم بالکذب بھی ہو تب بھی وہ حدیث فضائل اعمال میں قابل قبول ہوتی ہے چہ جائیکہ راوی منکر الحدیث۔ میری مذکورہ تحریر کا محور علامہ ابن حجر کا درج ذیل قول ہے ”الضعیف الذی ضعفه ناشی عن سوء حفظ رواۃ اذا كثرت طرقه ارتقى الى مرتبة الحسن، والذی ضعفه ناشی عن تهمة اوجهاله اذا كثرت طرقه ارتقى عن مرتبة المردود والمنکر الذی لا يجوز العمل به بحال الى مرتبة الضعیف الذی يجوز العمل به فی الفضائل“

(جس حدیث میں ضعف اس کے رواۃ کے سوء حفظ سے پیدا ہوا ہے کثرت طرق سے وہ ترقی

کر کے مرتبہ حسن میں پہنچ جاتی ہے اور جس میں ضعف اس کے راویوں کے متہم بالکذب ہونے یا ان کی جہالت کی بناء پر ہے جب اس کے طرق کثیر ہو جائیں تو وہ مردود و منکر سے جس پر کسی حال میں عمل جائز نہیں ہے ترقی کر کے اس ضعیف کے درجہ میں پہنچ جاتی ہے جس پر فضائل اعمال میں عمل کرنا جائز ہے) [شرح مقدمہ، ۷۰، ۱۰] بالجملہ حدیث مذکور احکام وغیرہ سے قطع نظر فضائل اعمال میں درجہ قبول میں شامل ہے۔





## عمامے مسلمانوں کے تاج اور ان کی نشانی ہیں

”عن علی بن ابی طالب عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ایتوا المساجد حسروا ومقنعین فان العمامہ سیما المسلمین“ عن علی بن ابی طالب عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ایتوا المساجد حسروا ومقنعین فان العمامہ تیجان المسلمین“  
[النظر یفنی التصحیف ۱/۴۳، الکامل ۶/۴۱۹]

(حضرت علی سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”مسجدوں میں آؤ کھلے سر اور سر ڈھانپ کر۔ بے شک عمامے مسلمانوں کی نشانی اور ان کے تاج ہیں۔“)

مذکورہ بالا دونوں حدیثوں کو ابن عدی نے کامل میں روایت کیا ہے ان دونوں حدیثوں کی سند کا دار و مدار راوی میسرہ بن عبید پر ہے جو متروک ہے۔ موصوف نے مبشر بن عبید مان کر حدیث کے موضوع ہونے کا حکم لگایا ہے جو غلط ہے۔ کیوں کہ حدیث کا راوی میسرہ بن عبید ہے جیسا کہ علامہ مناوی نے اس حدیث کی تشریح میں اس کی وضاحت کی ہے فرماتے ہیں ”عد من رواۃ میسرہ بن عبید عن الحكم بن عیینہ عن ابن ابی یعلی عن علی امیر المومنین قال جدنا الا علی من قبل الام الزین العرقی فی شرح الترمذی ومیسرہ بن عبید متروک ومن ثم رمز المؤلف لضعفه“ [۶۷/۱] یعنی اس روایت میں میسرہ بن عبید راوی ہے اور میسرہ بن عبید متروک راوی ہے اسی وجہ سے علامہ سیوطی نے بھی اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے، فقیر کہتا ہے کہ علامہ مناوی کا راوی وضاع و کذاب و منکر الحدیث کو چھوڑ کر راوی متروک کو اختیار کرنا گویا حدیث کی موضوعیت سے انکار کر کے حدیث کے ضعف کی جانب اشارہ کرنا ہے تاکہ حدیث ضعیف ہو کر فضائل میں قبولیت کا جامہ پہن سکے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ سیوطی نے اس حدیث پر ضعف کا حکم لگایا ہے۔ اور موصوف کا یہ قول ”نیز ترمذی کی روایتوں میں میسرہ نام کے کسی راوی کی کوئی روایت درج نہیں“ اس بات کی دلیل نہیں بن سکتا کہ اس نام کا کوئی راوی سے ہی نہیں ترمذی تو دور صحاح ستہ میں بھی کسی راوی کا نہ ہونا دوسری کتب حدیث میں ہونے کو مستلزم نہیں۔



حاصل کلام:- مذکورہ راوی کے سلسلے میں مشہور ائمہ حدیث علامہ مناوی اور ان کے جد اعلیٰ اور امام زین عراقی کے قول سے عدول کر کے موصوف کی قیاس آرائیوں پر عمل کر کے حدیث کو موضوع کہنا حقیقت سے عدول کرنا ہے کیوں کہ حقیقت یہ ہے کہ یہ حدیث موضوع نہیں بلکہ ضعیف ہے جیسا کہ خود موصوف نے امام سیوطی سے حدیث کے ضعیف ہونے کو ذکر کیا ہے لکھتے ہیں ”بالفرض وہ میسرہ بن عبیدہ ہی ہو پھر بھی روایت قابل اعتماد نہیں ہو سکتی کیوں کہ وہ خود بھی متروک ہے سیوطی نے اس حدیث پر ضعف کی علامت لگائی ہے۔“ کیا موصوف کی اصطلاح میں متروک کی حدیث کو موضوع کہا جاتا اگر جواب ہاں میں ہے تو ان محدثین کا کیا ہوگا؟ جنہوں نے متروک راوی کی حدیث کو قابل قبول و عمل مانا ہے جس کی پوری تفصیل فقیر نے حدیث ابی ورداء کے تحت کی ہے۔ اور اگر جواب نہیں میں ہے تو پھر کیا بات کہ موصوف اسے موضوع قرار دینے پر تلے ہیں؟ حالانکہ ایک طرف تو قول سیوطی کو مقام نقد میں رکھکر اس کے ضعف پر بھی معترف ہیں فقیر کہتا ہے کہ علامہ سیوطی کا اس حدیث کو ضعیف گردانا خود اس بات کا علامہ یہ ہے کہ اس حدیث کا راوی میسرہ بن عبیدہ ہے جو متروک ہے اور متروک راوی کی حدیث ضعیف ہوتی ہے اور فضائل میں مقبول ہوتی ہے۔ لہذا یہ حدیث اپنی سند کے اعتبار سے ضعیف مقبول ہے۔

### ﴿متن حدیث کے تجزیہ کا تصفیہ﴾

متن حدیث پر بطلان کا حکم لگاتے ہوئے موصوف لکھتے ہیں ”ضعف اسناد کے ساتھ متن حدیث بھی ناقابل اعتبار ہے کیوں کہ عمامہ کا فراور مسلمان دونوں ہی مشترکہ طور پر بحیثیت قونی لباس استعمال کیا کرتے تھے“ موصوف کی مذکورہ بالا عبارت کا مکمل ابطال حدیث (عمامہ کفر و ایمان کے مابین خط امتیاز ہے) میں کیا جا چکا ہے جس میں یہ بات ثابت کر دی گئی ہے کہ عمامہ کفار کا لباس نہیں ہے بلکہ مسلمانوں کا لباس ہے۔

آگے موصوف لکھتے ہیں ”اور حدیث کے پہلے حصہ میں جو بات کہی گئی ہے اس کا فضیلت عمامہ سے کوئی تعلق نہیں بلکہ اس سے حاضری مسجد کی اہمیت کا پتہ چلتا ہے جیسا کہ علامہ مناوی رقمطراز ہیں ”یعنی ایتوا المساجد کیف بنحو قلنسوة فقط او يتعمم وتقنع ولا تتخلفون عن الجمعة التي هي فرض عين ولا الجمعة التي هي فرض كفاية والتعمم عند الامكان



افضل“ [فیض القدير/۱/۶۷] جہاں تک ہو سکے مسجدوں میں آیا کرو صرف ٹوپی پہن کر یا عمامہ باندھ کر یا کسی اور چیز سے سر کو ڈھاپ کر اور جمعہ جو فرض کفایہ ہے انہیں نہ چھوڑا کرو اور جہاں تک ہو سکے عمامہ باندھ کر آنا افضل ہے۔“

ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں ”لان القصد به الحث على اتیان المسجد للصلوة كيف كان وانه لا عذر في التخلف عنها بنقد الجماعة وان كان التعمم عند الامكان افضل“ (حدیث کا مقصد یہ ہے کہ جیسے بھی ہو نماز کے لئے مسجد میں حاضر ہونے کا جذبہ دلایا جائے عمامہ نہ ہوتا اسے چھوڑنے کا عذر نہیں اگرچہ حتی الامکان عمامہ ہی افضل ہے) موصوف علامہ مناوی سے ان مذکورہ سطور کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں ”واضح رہے کہ علامہ مناوی نے عمامہ باندھ کر مسجد میں آنے کو اس لئے افضل قرار دیا ہے کہ عمامہ کو حدیث مذکور میں مسلمانوں کا تاج اور مسلمانوں کی نشانی بنا کر پیش کیا گیا ہے۔ جب کہ یہ غلط ہے۔ الخ [عمامة اور ٹوپی]

موصوف نے مذکورہ بحث سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مذکورۃ الصدر حدیث کے پہلے حصہ میں جو بات کہی گئی ہے اس کا تعلق فضیلت عمامہ سے نہیں ہے۔ حالانکہ بحث حدیث کے پہلے حصہ سے نہیں بلکہ دوسرے حصہ سے ہے جس میں عمامہ کو مسلمانوں کا تاج اور نشانی بتایا گیا ہے۔ اسی پر موصوف کی بحث کا دارومدار ہے۔ اور یہ بات ہم باور کرا چکے حدیث سند کے اعتبار سے بھی فضائل میں قابل قبول ہے اور متن بھی عقل کے مطابق ہے۔ تو پھر موصوف کی اس بحث پر بحث کرنا ضیاع اوقات کے علاوہ کچھ نہیں۔ علاوہ ازیں موصوف کی مکمل بحث اس وقت قابل قبول مانی جائے گی جب کہ حدیث کو غیر قابل قبول مانا جائے۔ اور ایسا ہے نہیں۔

الحاصل :- حدیث مذکور فضائل میں بالاتفاق مقبول ہے۔



## احادیث ضعیفہ سے ثبوت استحباب

گذشتہ احادیث میں تفصیلی بحث کے بعد فقیر نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ مرد مومن نماز میں ہو یا خارج نماز عمائم پوشی اس کے لئے امر استحبابی ہے کیوں کہ جن احادیث کو فقیر نے ماقبل میں بیان کیا ان میں سے کچھ تو حسن ہیں اور کچھ ضعیف بضعف یسر ہیں۔ حدیث حسن پر عمل اور اس کے استحباب پر کلام نہیں۔ لیکن حدیث ضعیف پر عمل اور اس کے استحباب پر موصوف کو اعتراض ہے۔ فقیر مناسب سمجھتا ہے کہ اتمام حجت کے لئے ضعیف حدیث پر عمل یا استحباب پر تفصیل سے روشنی ڈالے تاکہ موصوف بھی اپنے محدود مطالعہ پر آگاہ ہو سکیں۔ اور قارئین بھی جان لیں کہ حدیث کو ضعیف بلکہ موضوع کہہ دینے سے وہ ناقابل عمل نہیں ہو جاتی۔ بلکہ اگر وہ قواعد شرعیہ کے خلاف نہیں ہے تو اس پر عمل کرنا مستحب ہوتا ہے۔ قطع نظر اس سے موصوف جس جگہ حدیث کو موضوع ثابت نہ کر سکے تو اسے شدید الضعف کے زمرے میں رکھ کر اسے ناقابل عمل قرار دیا ہے۔ لہذا پہلے شدید الضعف حدیث کے سلسلے میں اقوال ائمہ بیان کر دینا زیادہ مناسب ہوگا! اعلیٰ حضرت نے ابن حجر سے شدید الضعف کے سلسلے میں تین قول نقل کئے ہیں لکھتے ہیں ”اقول یہاں شدت ضعف سے مراد میں حافظ سے نقل مختلف آئی شامی نے فرمایا طحاوی نے فرمایا امام ابن حجر نے فرمایا ”شدید الضعف هو الذی لا یخلو طریق من طریقہ عن کذاب او متہم بالکذب“ شدید الضعف وہ حدیث ہے جس کی اسنادوں میں سے کوئی اسناد کذاب یا متہم بالکذب سے خالی نہ ہو۔ یہاں صرف انہیں دو کو شدت ضعف میں رکھا امام سیوطی نے تدریب میں فرمایا حافظ نے فرمایا ”ان یکون الضعف غیر شدید فیخرج من انفراد من الکذابين والمتهمین بالکذب ومن فحش غلط“ یہاں ان دو کے ساتھ فحش غلط کو بھی بڑھایا۔ نسیم الریاض میں قول البدیع سے کلام حافظ بایں لفظ نقل کیا ”ان یکون الضعف غیر شدید کحدیث من انفراد من الکذابين والمتهمین بالکذب ومن فحش غلط“ یہاں کاف نے زیادہ توسیع کا پتہ دیا۔ تحدید اول پر امر بہل و قریب ہے کہ ایک جماعت علماء حدیث کذا بین و متہمین پر اطلاق وضع کرتے ہیں تو غیر موضوع سے انہیں خارج کر سکتے ہیں مگر ثانی تصریحات و معاملات جمہور و علماء و خود امام الشان سے بعید اور ثالث بظاہرہ البعد ہے ہم ابھی روشن بیان سے واضح کر چکے ہیں کہ خود متروک شدید الضعف راوی موضوعات کی حدیث کو بھی فضائل میں



متحمل رکھا۔“ [فتاویٰ رضویہ ۲/۴۷۸، ۴۷۹]

الغرض: حدیث شدید الضعف وہ ہے جس میں کوئی راوی کذاب یا متهم بالكذب ہو۔ اور بالفرض فحش غلط کو بھی اس میں شمار کر لیا جائے تب بھی ہمارے لئے اس وقت مضرت نہیں کیوں کہ ہماری بیان کردہ جن احادیث میں راوی فحش غلط سے متصف ہے وہ بطریق عدیدہ ہیں اور وہ احادیث جن میں فحش غلط بلکہ اس سے بھی نازل جیسے راوی کا متهم بالكذب ہونا پایا جائے اور وہ متعدد سندوں سے مروی ہو تو خود علامہ ابن حجر کے نزدیک وہ احادیث فضائل میں قابل قبول اور لائق عمل ہیں جیسا کہ فرماتے ہیں ”الضعیف الذی ضعفه ناشیء عن سوء حفظ روايته اذا كثرت طرقه ارتقى الى مرتبة الحسن، والذی ضعفه ناشیء عن تهمة او جهالة اذا كثرت طرقه ارتقى عن مرتبة المردود والمنکر الذی لا يجوز العمل به بحال الى مرتبة الضعیف الذی يجوز العمل به فی الفضائل“

(جس حدیث میں ضعف اس کے رواۃ کے سوء حفظ سے پیدا ہوا ہے کثرت طرق سے وہ ترقی کر کے مرتبہ حسن میں پہنچ جاتی ہے اور جس میں ضعف اس کے راویوں کے متهم بالكذب ہونے یا ان کی جہالت کی بناء پر ہے جب اس کے طرق کثیر ہو جائیں تو وہ مردود و منکر سے جس پر کسی حال میں عمل جائز نہیں ہے ترقی کر کے اس ضعیف کے درجہ میں پہنچ جاتی ہے جس پر فضائل اعمال میں عمل کرنا جائز ہے) [امعان النظر بحوالہ شرح مقدمہ ۱۰۷]

اب اس بحث کے پس منظر میں یہ بات بخوبی واضح ہو گئی کہ ہماری بیان کردہ کچھ حدیثیں حسن ہیں اور کچھ ضعیف۔ بعض یسر مقبول۔ اور وہ حدیثیں جن میں ضعف شدید ہے اول تو ایسی کوئی حدیث نہیں ہے اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو مذکورہ قول ابن حجر کے تناظر میں تعدد سند کی بنیاد پر وہ احادیث فضائل میں قابل قبول اور لائق عمل ہیں اور یہ اس وقت ہے جب کہ ہم یہ تسلیم کر لیں کہ مذکورہ احادیث میں شدید الضعف ہے حالانکہ ایک حدیث کو چھوڑ کر کسی بھی حدیث میں ضعف شدید نہیں ہے (یہ الگ بات کہ اس کے ضعف کا ازالہ ہو گیا ہے جیسا کہ ہم نے حدیث ابی درداء میں مفصل بحث کی ہے۔) اور ایسی حدیث جس میں ضعف شدید نہ ہو تو اگر وہ حدیث فرد ہے تو درجہ حسن میں شمولیت کا جامہ نہیں پہنے گی لیکن فضائل اعمال میں معتبر ہوگی۔ اور اگر متعدد سندوں سے مروی ہے تو اس کے درجہ حسن میں دخول سے کچھ مانع نہیں ہے۔ جیسا کہ علامہ عبدالحق محدث دہلوی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں ”وما اشتہر ان الحدیث الضعیف معتبر فی



فضائل الاعمال لا غیرہا المراد مفرداتہ  
 لا مجموعہا لانہ داخل فی الحسن لا فی الضعیف صرح بہ الائمۃ“ (یعنی یہ  
 جو مشہور ہے کہ حدیث ضعیف فضائل اعمال میں معتبر ہے غیر فضائل میں نہیں تو اس سے مراد مفرد حدیث ضعیف  
 ہے نہ ان کا مجموعہ اس لئے کہ ضعیف اپنے مجموعہ کے لحاظ سے حسن میں داخل ہے نہ کہ ضعیف میں ائمہ نے اس  
 کی صراحت کی ہے)

[شرح مقدمہ مترجم، ص ۱۰۳]

بالجملہ:- مذکورہ تمام احادیث حسن و ضعیف مقبول ہیں ان پر عمل کرنا مستحب ہے جیسا کہ امام اہل  
 سنت فرماتے ہیں ’فضائل اعمال میں حدیث ضعیف پر عمل نہ صرف جائز بلکہ مستحب ہے حدیث ضعیف ثبوت  
 استحباب کے لئے بس ہے۔ امام شیخ الاسلام ابوزکریا نفعنا اللہ بہرہ کا یہ کتاب الاذکار و المنتخب من کلام سید الابرار  
 صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں فرماتے ہیں ”قال العلماء من السحدثین والفقہاء وغیرہم  
 یجوز ویستحب العمل والترغیب بالحدیث الضعیف ما لم یکن  
 موضوعاً“

محدثین و فقہاء و غیرہم علماء نے فرمایا کہ فضائل اور نیک بات کی ترغیب اور بری بات سے خوف  
 دلانے میں حدیث ضعیف پر عمل جائز و مستحب ہے۔ جبکہ موضوع نہ ہو۔ یعنی نبی کا امام ابن الہمام نے العقد  
 النفید فی تحقیق کلمۃ التوحید، پھر عارف باللہ سیدی عبدالغنی نابلسی نے حدیقہ ندیہ شرح طریقہ محمدیہ میں فرمائے۔  
 امام فقیہ النفس محقق علی الاطلاق فتح القدیر میں فرماتے ہیں ”الاستحباب یثبت بالضعیف  
 غیر الموضوع“ حدیث ضعیف سے کہ موضوع نہ ہو فعل کا مستحب ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔

علامہ ابراہیم حلیمی غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلیٰ میں فرماتے ہیں ”یستحب ان یمسح بدنہ  
 بمندیل بعد الغسل لما روت عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت کان للنبی  
 صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خرقتہ یتنشف بہا بعد الوضوء رواہ الترمذی  
 وهو ضعیف ولكن یجوز العمل بالضعیف فی الفضائل“ نہا کر رومال سے بدن  
 پوچھنا مستحب ہے کہ ترمذی نے ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کی حضور پر نور صلی اللہ تعالیٰ علیہ  
 وسلم وضو کے بعد رومال سے اعضاء مبارک صاف فرماتے۔ یہ حدیث ضعیف ہے مگر ضعیف پر عمل جائز۔

مولانا علی قاری موضوعات کبیر میں حدیث مسح گردن کا ضعف بیان کر کے فرماتے ہیں



الضعيف يعمل به في فضائل الاعمال اتفاقاً ولذا قال ائمتنا ان مسح الرقبة مستحب اوسنة“ فضائل اعمال میں حدیث ضعیف پر بالاتفاق عمل کیا جاتا ہے اسی لئے ہمارے ائمہ کرام نے فرمایا کہ وضو میں گردن کا مسح مستحب یا سنت ہے۔ امام جلیل جلال الدین سیوطی ”طلوع الثریا بطہار ما کان خفياً“ میں فرماتے ہیں ”واستحبه ابن الصلاح وتبعه النووي نظراً الى ان الحديث الضعيف يتسامح به في فضائل الاعمال“ تلقین کو امام ابن الصلاح پھر امام نووی نے اس نظر سے مستحب مانا کہ فضائل اعمال میں حدیث ضعیف کے ساتھ نرمی کی جاتی ہے۔ نیز ”حدیث الديک الابيض“ میں علامہ مناوی سے گزرا کہ اس پر بھی عمل مستحب ہے حالانکہ اس کا ایک راوی کذاب ہے۔ علامہ محقق جلال دوانی رحمہ اللہ تعالیٰ انموذج العلوم میں فرماتے ہیں ”السذی يصلح التعويل عليه ان ينال اذا وجد حديث في فضيلت عمل من الاعمال لا يتحمل الحرمة والكراهية يجوز العمل به ويستحب لانه مأمون الحظرو مرجو النفع“ اعتماد کے قابل یہ بات ہے کہ جب کسی عمل کی فضیلت میں کوئی حدیث پائی جائے اور وہ حرمت و کراہت کے قابل نہ ہو تو اس حدیث پر عمل جائز و مستحب ہے کہ اندیشہ سے امان ہے اور نفع کی امید۔ اندیشہ سے امان یوں کہ حرمت و کراہت کا عمل نہیں اور نفع کی امید یوں کہ فضیلت میں حدیث مروی اگرچہ ضعیف ہی سہی۔ آگے فرماتے ہیں اقول باللہ التوفیق بلکہ فضائل اعمال میں حدیث ضعیف پر عمل کے معنی یہ ہیں کہ استحب مانا جائے ورنہ نفس جواز تو اصالت اباحت والعدم نہی شرعی سے آپ ہی ثابت اس میں حدیث ضعیف کا کیا دخل ہوا تو لا جرم ورود حدیث کے سبب جانب فعل کو مترجح مانے کہ حدیث کی طرف اسناد متحقق اور اس پر عمل ہونا صادق ہو اور یہی معنی استحب ہے۔ [فتاویٰ رضویہ ۲/۳۵۴]

لہذا اب ان احادیث حسنہ و ضعیفہ مقبولہ پر موصوف کا ناقابل عمل کا حکم موصوف کے محدود مطالعہ پر عکاسی کر رہا ہے کیوں کہ کسی حدیث کا ضعیف ہونا درکنار موضوع ہونا بھی حدیث پر عمل سے مانع نہیں جب تک کہ وہ خلاف شرع امر پر مشتمل نہ ہو۔ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں ”بالفرض حدیث موضوع و باطل ہی ہوتا ہم موضوعات حدیث عدم حدیث نہ حدیث عدم۔ اس کا حاصل صرف اتنا ہوگا کہ اس بارہ میں کچھ وارد نہ ہوا نہ یہ کہ ان کا رد منع وارد ہوا۔ اب اصل محل کو دیکھا جائے گا اگر قواعد شرع ممانعت بتائیں ممنوع ہوگا ورنہ اباحت اصل پر رہے گا اور بہ نیت حسن و مستحسن ہو جائے گا۔ لا جرم علامہ سید احمد طحطاوی مصری حاشیہ در مختار میں زیر قول ربی (واما الموضوع فلا يجوز العمل به بحال) فرماتے ہیں ”ای



حيث كان مخالفاً لقواعد الشريعة واما اذا كان داخل في اصل عام فلا مانع منه لجعله حديثاً بل لدخوله تحت الاصل العلم، "يعني جس فعل کے بارہ میں حدیث موضوع وارد ہو اسے کرنا اسی حالت میں ممنوع ہے کہ خود وہ فعل قواعد شرع کے خلاف ہو اور اگر ایسا نہیں بلکہ کسی اصل کلی کے نیچے داخل ہے تو اگرچہ حدیث موضوع ہو فعل سے ممانعت نہیں ہو سکتی نہ اس لئے کہ موضوع کو حدیث ٹھہرائیں بلکہ اس لئے کہ وہ قاعدہ کلیہ کے نیچے داخل ہے۔

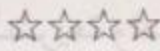
نیز مولانا علی قاری علیہ رحمۃ الباری نے موضوعات کبیر میں فرمایا "احادیث الذکر علی اعضاء الوضوء کلباطلة" جن حدیثوں میں یہ آیا ہے کہ وضو میں فلاں فلاں عضو دھوتے وقت یہ دعا پڑھو سب موضوع ہیں۔ بائیںہمہ فرمایا "ثم اعلم انه لا يلزم من كون ادكاء الوضوء غير ثابتة عنه صلى الله تعالى عليه وسلم ان تكون مكروية او بدعة مذمومة بل انها مستحبة استحباب العلماء الاعلام والمشائخ الكرام لمناسبة كل عضو بدعاء يليق في المقام" پھر یہ جان رکھ کہ ادعیہ وضو کا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ثابت نہ ہونا اسے مستلزم نہیں کہ وہ مکروہ یا بدعت شیعہ ہوں بلکہ مستحب ہیں علماء عظام و اولیاء کرام نے ہر عضو کے لائق دعا اس کی مناسبت سے مستحب مانی ہے۔ اس عبارت سے روشن طور پر ثابت ہوا کہ اباحت تو اباحت موضوعیت حدیث استحباب فعل کی بھی منافی نہیں اور واقعی ایسا ہی ہے کہ موضوعیت حدیث عدم حدیث ہے اور ورود حدیث بخصوص فعل لازم استحباب نہیں کہ اس کے ارتقاء سے اس کا استغناء لازم آئے۔

[فتاویٰ رضویہ ۲/۴۹۹]

علاوہ ازیں اصول حدیث کا یہ قاعدہ بھی ہے کہ اگر حدیث ضعیف بھی ہو اور اس کی قبولیت کی کوئی سبیل نہ ہو لیکن علماء اس کو اپنا مستدل بناتے ہوں اور اس پر عمل کرنے کی تعلیم دیتے ہوں تو ایسی حدیث بھی تقویت پا کر کبھی صحیح اور کبھی حسن ہو جاتی ہے قطع نظر اس سے فضائل میں تو باتفاق علماء مقبول ہو جاتی ہے۔ اور یہ بات تو موصوف کو معلوم ہوگی کہ ہمارے اسلاف نیز عصر حاضر کے تمام مفتیان کرام کا موقف یہی ہے کہ عمامہ نماز میں مستحب ہے جیسا کہ ان کے مصنفات میں جا بجا یہ صراحت موجود۔ بحث کی طویل ہونے کے خوف سے فقیر اس سے اعراض کرتا ہے۔

الحاصل :- عمامہ سے متعلق بیان کردہ تمام احادیث لائق عمل اور موجب استحباب ہیں۔





## ﴿کتب فقہ سے عمامہ کا استحباب﴾

موصوف کے اس اعتراض کے پیش نظر کہ ”عمامہ اگر جمعہ کے سجدات میں سے ہوتا تو حدیث میں اس کا تذکرہ اور فقہ میں اس پر کوئی جزئیہ قائم ہوتا“ فقیر نے حدیث عبد اللہ بن عمر، حدیث ابی الدرداء، حدیث علی اور اس کی تشریح میں علامہ مناوی کے قول سے جمعہ اور اس کے علاوہ احادیث سے عموماً عمامہ کا استحباب ثابت کیا ہے اب مناسب ہے کہ کتب فقہ سے بھی جمعہ کی نماز میں عمامہ کا استحباب ثابت کر دیا جائے۔ طحاوی علی مرقی الفلاح میں ہے ”المستحب ان یصلی فی ثلاثة ثياب من احسن ثیابہ قمیص وازار وعمامة“ یعنی مرد کے لئے تین کپڑوں میں نماز پڑھنا مستحب ہے قمیص، ازار اور عمامہ۔ [جلد ۲۱۱] علامہ کاسانی بدائع الصنائع میں فرماتے ہیں ”المستحب ان یصلی للرجل فی ثلاثة اثواب قمیص وازار وعمامة“ یعنی مرد کے لئے تین کپڑوں میں نماز پڑھنا مستحب ہے قمیص، ازار اور عمامہ۔ [جلد ۲۱۹] حلبی کبیری میں ہے ”المستحب ان یصلی الرجل فی ثلاثة اثواب ازار و قمیص و عمامة [ص ۳۰۳] فتاویٰ عالمگیری میں ہے ”المستحب ان یصلی الرجل فی ثلاثة اثواب ازار و قمیص و عمامة [جلد ۱/ ۵۹] فتاویٰ بزاز یہ ہیں ”المستحب فی الصلاة ثلاثة أثواب قمیص وازار و عمامة“ یعنی نماز میں تین کپڑے مستحب ہیں قمیص، ازار اور عمامہ [جلد ۴/ ۳۳]

مذکورہ بالا عبارات فقہیہ سے یہ بات اظہر من الشمس ہو گئی کہ نماز میں عمامہ مستحب ہے۔ اور یہ حکم علی الاطلاق ہے اور قاعدہ ہے ”المطلق یجری علی اطلاقہ“ مذکورہ بالا کتب فقہ کی عبارتوں سے یہ بات بخوبی سمجھ میں آگئی کہ عمامہ نماز کے لئے مستحب ہے۔ اب چاہے وہ نماز جمعہ ہو یا اور کوئی نماز۔ لہذا جمعہ کے دن عمامہ کے استحباب پر موصوف کا اعتراض حلیہ صحت سے عاقل و عاری ہے۔ اور نماز جمعہ یا کوئی اور نماز عمامہ کے ساتھ مستحب اور بے عمامہ پڑھنی گئی نمازوں پر بھاری ہے۔



## اعلیٰ حضرت پر کی گئی مضمیر تنقید کا بالاستیعاب جائزہ

موصوف نے اپنی کتاب کی پہلی حدیث میں علامہ ابن حجر پر پیش کردہ ایرادات پر بزم خویش مکمل بحث کی ہے۔ بادی النظر میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ موصوف کو اعلیٰ حضرت سے علمی اختلاف ہے لیکن اخیر کتاب میں موصوف نے ہماری اس خوش فہمی کو یکسر مسترد کر دیا اور یہ باور کرا دیا کہ علمی اختلاف سے قطع نظر دیگر اختلافات بھی اس میں مضمیر ہیں۔ کیوں کہ موصوف نے جس جرأت و بیباکی سے درج ذیل جملہ تحریر کیا ہے وہ قطعی علمی اختلاف کی طرف منسوب نہیں ہو سکتا بلکہ اس کی اساس و بنیاد یا تو تعصب و تنگ نظری یا پھر اکابر کی شان میں گستاخی ہے۔ موصوف لکھتے ہیں ”لہذا جو لوگ عمامہ کو حضور کی سنت لازمہ دائمہ سمجھتے ہیں یا اسے حضور کی سنت متواترہ قرار دیتے ہیں اور اس کے تواتر کو سرحد ضروریات دین تک پہنچا ہوا خیال کرتے ہیں وہ سخت غلطی پر ہیں۔ ان پر حدیث و اصول حدیث اور تاریخ و سیر کے معاملات پوشیدہ رہ گئے ہیں“ موصوف کو اعلیٰ حضرت سے سبق حاصل کرنا چاہئے کہ انہوں نے کبھی بھی اپنے اکابر کی بارگاہ میں لفظ غلط یا غلطی استعمال نہیں فرمایا بلکہ آپ کے شان ادب کے قربان کہ آپ نے جب بھی کسی کتاب میں کوئی سہو پایا اور اس پر قلم چلایا تو اس کو تطفل پر محمول کیا۔ نہ کہ بزرگوں کی عبارتوں کے غلط اور ان کے غلطی پر ہونے کا وایلا مچایا۔ اس سے قطع نظر موصوف نے اعلیٰ حضرت کی جس عبارت پر اعتراض وارد کیا ہے وہ اولاً تو غلط نہیں اور اگر مان بھی لی جائے تب بھی اس کی بے شمار تاویل میں کی جاسکتی تھیں۔ نہ یہ کہ ان کو سخت غلطی پر ہونے اور حدیث اصول حدیث اور تاریخ و سیر کے معاملات پوشیدہ رہنے کا الزام لگایا جاتا۔ علاوہ ازیں موصوف غور سے اگر فتاویٰ رضویہ کی اس عبارت کا مطالعہ کرتے تو شاید دل میں بھرا تعصب کا غبار باہر نکل کر نہ آتا۔ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں ”عمامہ حضور پر نور سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت متواترہ ہے جس کا تواتر یقیناً سرحد ضروریات دین تک پہنچا ہے..... تو عمامہ کہ سنت لازمہ دائمہ ہے۔ الخ [فتاویٰ رضویہ ۳/۷۶]



موصوف کی معلومات کے لئے اولاً سنت متواترہ کی وضاحت کر دی جائے۔

سنت متواترہ:۔ یعنی ایسی سنت جس کے ناقل ابتداء سے لیکر آج تک اتنی بڑی تعداد میں ہوں کہ عادتاً ان کا جھوٹ پر اتفاق مشکل ہو [نور الانوار، ص ۶۷، اعلاء السنن مقدمہ ۲۳، بحوالہ مذہب غیر پر فتویٰ اور عمل] اصطلاح محدثین میں متواتر کی دو قسمیں ہیں۔ تواتر لفظی: یعنی حدیث الفاظ و متن کے ساتھ تواتر منقول ہو۔ تواتر معنوی: یعنی الفاظ و متن تواتر منقول نہ ہوں بلکہ مختلف رواۃ کے الفاظ بھی مختلف ہوں لیکن ان سب کے نی ایک ہوں۔

متواتر کی مذکورہ بالا دونوں قسموں کے تناظر میں احادیث عمامہ کو دیکھا گیا تو پتہ چلا کہ احادیث عمامہ متواتر المعنی ہیں اس لئے کہ اگرچہ یہ احادیث اخبار احاد ہیں لیکن اخبار احاد اپنے مجموعہ کے اعتبار سے متواتر المعنی ہو جاتی ہیں۔ جیسا کہ ملا علی قاری علیہ رحمۃ الباری اپنی مصنف ”شرح شرح نہجۃ الفکر“ میں رقمطراز ہیں ”والشیخ ابواسحاق الشیرازی قال بعد ذکر الاحادیث المرویۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی غسل الرجلین لایقال انها اخبار احاد لآن مجموعها افادتوا تر معناه“ (شیخ ابواسحاق نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے غسل رجلین کے سلسلے میں احادیث مرویہ کو ذکر کرنے کے بعد کہا کہ ان احادیث کے بارے میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ خبر احاد ہیں اس لئے کہ ان کا مجموعہ تواتر معنوی کا فائدہ دیتا ہے) یعنی وہ احادیث کہ جن کا ہم تواتر ثابت کر رہے ہیں آپ یہ کہہ کر اس پر اعتراض نہیں کر سکتے کہ اخبار احاد سے تواتر ثابت نہیں ہوتا۔ کیوں کہ اخبار احاد سے اگرچہ تواتر لفظی کا ثبوت نہیں ہوتا لیکن اخبار احاد اپنے مجموعہ کے لحاظ سے تواتر معنوی کا فائدہ دیتی ہے۔ یہی ملا علی قاری کی درج ذیل عبارت سے مستفاد۔ ملا علی قاری فرماتے ہیں ”انہ ثبت بالاخبار والأثار انہ صلی اللہ علیہ وسلم تعم بالعمامة مما کادان یکون متواتراً فی المعنی“ آثار و اخبار سے ثابت ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم دائمی طور پر عمامہ مبارکہ استعمال فرماتے تھے۔ اور یہ ثبوت متواتر المعنی کے طور پر حاصل ہوا ہے۔

[المقامة الغدیہ قلمی، بحوالہ عمامہ کے فضائل اور مسائل]

الحاصل: عمامہ کا سنت متواتر المعنی ہونا ثابت اور جب عمامہ کا تواتر ثابت تو یہ قاعدہ معلوم کہ انکار تواتر کفر ہے۔ خواہ متواتر بالفظ ہو، یا بالمعنی۔ جیسا کہ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں ”حدیث متواتر کے انکار پر تکفیر کی جاتی ہے خواہ متواتر بالفظ ہو یا متواتر المعنی“ [فتاویٰ رضویہ ۶/۳۲]



اعلیٰ حضرت کے اس قول کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ ”حدیث شفاعۃ“ متواتر المعنی ہے جیسا کہ علامہ سعد الدین قنطاری فرماتے ہیں ”الاحادیث فی باب الشفاعة متواتر المعنی“ (یعنی شفاعت کے باب میں احادیث متواتر المعنی ہیں) [شرح العقائد النسفیہ ص ۸۷]

اور اس کے انکار کو فقہانے کفر لکھا ہے علامہ فضل رسول علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں ”شفاعت شافعیین کا انکار تو کیا اس میں شک اور توقف کرنا بھی کفر ہے“ [نور المؤمنین بشفاعة الشافعیین ۱۰] فتاویٰ بزازیہ میں ہے ”ولا یقتدی خلف من ینکر الشفاعة..... انه کافر“ [جلد ۴ ص ۵۴]

مذکورہ بالا عبارتوں سے یہ بات بخوبی منکشف ہو گئی کہ متواتر المعنی کا انکار کفر ہے۔ لہذا عمامہ جو کہ سنت متواترہ ٹھہری اس کا انکار بھی کفر ہوگا۔ تو اب اس کے سنت متواترہ ہونے اور اس کے تواتر کو سرحد ضروریات دین تک پہنچا ہوا ماننے میں کوئی خرابی نہیں ہے۔ ہاں اعلیٰ حضرت کی مذکورہ عبارت کا آخری ٹکڑا ضرور قدرے محل کلام ہے کیوں کہ عمامہ سنت غیر مؤکدہ جیسا کہ ہم پیچھے ثابت کر آئے۔ علاوہ ازیں اس کے سنت غیر مؤکدہ ہونے پر یہ دلیل بھی قوی ہے۔

اصول سرخی میں ہے ”اماسنن الزوائد کسنن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی لباسہ و قیامہ و قعودہ و مشیہ و نومہ و غیرہا فان ترکہا لا بأس بہ و اتباعہا حسن فالافضل الاقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم..... الخ یعنی سنن زوائد مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا لباس مبارک، قیام، قعود، چلنا ان کے ترک میں کوئی حرج نہیں اور ان کی اتباع مستحسن ہے بلکہ افضل ہے۔ [اصول سرخی، ۱/۱۱۲، بحوالہ معارف ۱۱ احکام ص ۲۱۴]

یعنی سرکار کا لباس مبارک سنن زوائد میں سے ہے اور لباس مبارک میں عمامہ بھی شامل ہے جیسا کہ کتب حدیث کا مطالعہ کرنے والوں پر یہ بات بخوبی منکشف ہے کہ اکثر کتب حدیث میں کتاب اللباس میں عمامہ کا باب بھی باندھا ہے جو اس بات پر دال ہے کہ عمامہ لباس میں شامل ہے۔ بالجملہ عمامہ سنت غیر مؤکدہ ہے لیکن اعلیٰ حضرت نے عمامہ کو سنت لازمہ دائمہ قرار دیا ہے۔ فقیر کے نزدیک اس میں بھی کوئی قباحہ نہیں ہے کیوں کہ جب عمامہ سنت زائدہ ٹھہرا اور سنت زائدہ کی تعریف ہے ”وہی التي لم تصدر منه علیہ السلام علی وجه العبادہ بل علی وجه العادة“ (ایسی سنت جو آپ علیہ السلام سے بطور عبادت نہیں بلکہ بطور عادت صادر ہوتی ہے)

[تہذیب الوصول ۲۴۶ بحوالہ معارف الاحکام]



تو اب بطور عادت ہی سہی عمامة سرکار نے ہمیشہ پہنا۔ تو پھر یہ سنت دائمہ ہوئی کہ نہیں؟ اور رہا لازمہ تو یہ اس لحاظ سے کہ عمامة اگر چہ لازم نہیں تھا لیکن حضور نے عادتاً اس کو شیء لازم کے مثل استعمال فرمایا تو حضور کی طرف نظر کرتے ہوئے اعلیٰ حضرت نے اس کو لازمہ سے تعبیر کیا ہے۔

الحاصل:- اعلیٰ حضرت کی عبارت اپنی جگہ صحیح و درست ہے اور موصوف کا عبارت پر پیش کردہ اعتراض غلط و باطل و بے بنیاد ہے اور یہ موصوف کے حدیث و اصول حدیث اور تاریخ و سیر سے عدم واقفیت کا نتیجہ ہے۔

## تمت الكتاب بفضل الوهاب

NafseIslam